К62 5/-2- 30

Bibl. Bobrinskoï.
Division № VIII 1
№ du volume 10995
Armoire

А. Н. Фатѣевъ.

ОЧЕРКЪ РАЗВИТІЯ

ИНДИВИДУАЛИСТИЧЕСКАГО НАПРАВЛЕНІЯ

въ исторіи философіи государства.

(Идея политическаго индивида).

Часть 2-я.

ХАРЬКОВЪ.
Типографія „Печатное Дѣло", Клочковская, 5.
1907.

К62 5/30

А. Н. Фатѣевъ.

289

ОЧЕРКЪ РАЗВИТІЯ

ИНДИВИДУАЛИСТИЧЕСКАГО НАПРАВЛЕНІЯ

въ исторіи философіи государства.

(Идея политическаго индивида).

Часть 2-я.

Гос. Центр. Историческая Библиотека

ХАРЬКОВЪ.
Типографія „Печатное Дѣло", Клочковская, 5.
1907.

БИБЛИОТЕКА
Города Житомира
№ 4889
26 VII 1994

ГЛАВА V.

Основанія политическаго индивидуализма въ методологической философіи XVII столѣтія.

ГЛАВА V.

Основанія политическаго индивидуализма въ методологической философіи XVII столѣтія.

I.

Уже въ эпоху гуманизма и реформаціи идея личности пустила глубокіе и жизнеспособные корни. Ея ростки могли найти и, дѣйствительно, нашли тщательную культуру у представителей мысли слѣдующаго вѣка.

Если предшествующіе періоды человѣческаго мышленія о правовыхъ и политическихъ проблемахъ, чрезъ которые пробивался индивидуализмъ (этатизмъ и теократизмъ), можно охарактеризовать, съ точки зрѣнія господствовавшихъ тенденцій, стремленіемъ мыслителей указать мѣсто и роль человѣческой личности въ ея подготовительной, земной и загробной жизни, какъ конечной цѣли, если свѣтскіе писатели съ напряженіемъ работали надъ конструкціями политическихъ формъ, придавая имъ абсолютное значеніе,—то теперь, рѣшеніе тѣхъ же самыхъ проблемъ основывалось уже на ближайшемъ изученіи человѣческой личности, которой до сихъ поръ отводились въ упомянутыхъ конструкціяхъ лишь пассивное мѣсто и пассивная роль. Мораль и право получали свои обоснованія изъ свойствъ среды (государства, церкви, общественныхъ корпорацій и т. д.), а не изъ свойствъ людей и ихъ взаимоотношеній. Это значило, что, нормы поведенія личности въ широкомъ смыслѣ слова, были гетерономны, а не автономны. Кромѣ того, въ разрѣшеніи проблемъ о правѣ и государствѣ, съ

этатической и теократической точекъ зрѣнія, преобладало телеологическое воззрѣніе.

Глубочайшій кризисъ мировоззрѣнія создало прежде всего устраненіе телеологическаго метода схоластической философіи. По отношенію къ человѣческой личности такое устраненіе имѣло важное значеніе. Цѣли ея бытія поставлялись не внѣ ея, а въ ней самой. Индивидъ существуетъ не «для чего», а «потому». Онъ существуетъ именно такъ, а не иначе потому, что индивидъ именно таковъ, а не иной, а не для осуществленія конечныхъ цѣлей мірового бытія, идеаловъ церкви и государства. Отсюда понятно, какъ мысль нѣкоторыхъ представителей философіи постепенно направлялась на изслѣдованіе свойствъ самой человѣческой личности не чрезъ призму традиціонныхъ воззрѣній на эти свойства со стороны религіи и апріорныхъ политическихъ и соціальныхъ построеній, а чрезъ непосредственное изученіе и доступное человѣческому разуму наблюденіе частностей.

Въ этомъ отношеніи не малую услугу разсматриваемому направленію оказалъ Франциск Бэконъ Веруламскій.

Чтобы оцѣнить эту заслугу, необходимо разсмотрѣть главнымъ образомъ методологическую философію Бэкона, ибо его этическія и политическія сужденія носятъ практическій характеръ, къ тому же изложены отрывочно и афористически.

Бэконъ утверждаетъ основы мировоззрѣнія, противоположнаго теократизму, постепенно оставляющему міровую, идеологическую авансцену. Проблемы же права и государства разрѣшались обыкновенно именно въ связи съ этимъ мировоззрѣніемъ, опиравшемся на іерархическій реализмъ. Противъ реализма выступило, какъ извѣстно, номиналистическое направленіе. А противъ абсолютнаго авторитета готовыхъ рѣшеній теологической литературы было направлено ученіе о двойной истинѣ—освободительное для человѣческаго разума. И въ томъ и другомъ случаѣ, Бэконъ присоединяется къ оппозиціи. Онъ продолжатель своего знаменитаго однофамильца Рожера Бэкона,

(doctor mirabilis) [1]) Дунса Скота и В. Оккама. Кромѣ того Бэконъ Веруламскій —сторонникъ гуманистическихъ и отчасти реформаціонныхъ тенденцій [2]).

Теоретическія изысканія англійскаго канцлера всецѣло проникнуты гуманистическимъ индивидуализмомъ. Въ основѣ ихъ лежитъ стремленіе сбросить мертвое иго схоластики.

Міросозерцаніе Бэкона отличается жизнерадостнымъ оптимизмомъ, заставляющимъ забывать католическое memento mori. Размышленія о загробной жизни и о путяхъ къ ней—послушанію, терпѣнію,—смѣняются размышленіемъ о земной жизни людей, о формахъ и судьбахъ ея устроенія.

Догматическія нормы католицизма, клавшія такой мрачный отблескъ на этику и политику, теряютъ силу. Ихъ замѣняетъ изслѣдованіе естественныхъ условій человѣческаго существованія и кипучая, пытливая дѣятельность человѣческаго ума, предъ которымъ, казалось, развертывались безконечные горизонты. Не смерть и потустороннее существованіе, а земная жизнь привлекаетъ вниманіе Бэкона, какъ ранѣе его предшественниковъ гуманистовъ. Причемъ, жизнь природы интересуетъ Бэкона постольку, поскольку она является подножіемъ для созданія, здѣсь на землѣ, царства человѣка. Провозглашеніе царства человѣка,—лозунгомъ новѣйшей философіи—какъ бы въ противовѣсъ августиновскому граду божьему,—обнаруживаетъ не одинъ лишь односторонній утилитаризмъ,—въ чемъ до сихъ поръ обвиняютъ Бэкона нѣкоторые историки философіи. Утилитаризмъ Бэкона имѣетъ болѣе широкое значеніе. Бэконовскій утилитаризмъ—прежде всего слѣдствіе перемѣны точки зрѣнія на самую науку и философію.

Античная философія имѣла цѣлью постигнуть единство природы и единство власти главенствующей надъ человѣкомъ.

---

[1]) Значеніе этого мыслителя для освободительнаго движенія прекрасно выяснилъ французскій ученый Em. Charles. R. Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines d'apres des textes inédits.

[2]) De dignitate Augmentis scientiarum L. I, 38, 39 и др.

Олицетвореніемъ власти являлось государство-городъ. Великіе философы права древности въ этой политической формѣ искали основаній человѣческихъ правъ и человѣческой справедливости.

Средневѣковая философія шла тѣмъ же путемъ, отъ цѣлаго къ частному; отправная точка философіи права средневѣковья—это непрерывное стремленіе ортодоксіи обусловить все принадлежавшее человѣческой личности, какъ человѣку и гражданину, усмотрѣніемъ церкви.

Истолкованіе и примѣненіе религіозной истины, по вопросамъ права и политики, подлежало компетенціи не всякаго человѣческаго ума, а избранниковъ духовнаго ценза.

Вотъ почему, съ того времени, какъ человѣческій умъ заявилъ право на познаніе не цензовое (secundum theologiam), а познаніе свободное (secundum rationem), наступила, въ новое время, эра освобожденія индивидуальнаго разума, поставившаго и разрѣшавшаго въ философіи свои собственныя проблемы.

Бэконовское, могущественное стремленіе: создать царство человѣка, независимое отъ гетерономныхъ (по отношенію къ личности) цѣлей цѣлаго, а исключительно для самого человѣка, при томъ, создать собственными человѣческими усиліями, съ помощью опыта и это царство, нѣкоторымъ образомъ, приравнять къ царству небесному, (Nov. org., 68. A)—было стремленіемъ революціоннымъ.

Какъ ни настаиваетъ Бэконъ на опытѣ, какъ ни высоко ставитъ наблюденіе, все же послѣдней инстанціей познанія онъ дѣлаетъ разумъ и, въ этомъ отношеніи, онъ близокъ раціоналистическому характеру своего и слѣдующаго вѣковъ.

Наконецъ, говоря о корняхъ Бэконовской философіи, лежащихъ въ прошломъ оппозиціонномъ движеніи, должно упомянуть, что, въ вопросѣ о подчиненіи церкви государству, онъ примыкаетъ къ реформаціонной доктринѣ правой протестантизма (Ольдендорпъ, Геммингъ, Виклеръ и др.).

Такое объединеніе результатовъ гуманистическаго и реформаціоннаго движенія приняло у Бэкона характеръ научно обосновываемыхъ принциповъ; изъ нихъ имѣетъ отношеніе къ нашей темѣ также и ученіе объ идолахъ. Бэконъ указываетъ на ошибки (idola fori et theatri), образовавшіеся въ философіи единственно благодаря вѣрѣ въ авторитеты господствующей жизни и міровоззрѣнія. Онъ совѣтуетъ обращаться къ истинному источнику—критерію познанія—разуму. Въ сильной и рѣзкой формѣ англійскій мыслитель проводитъ мысль что между природой, т. е. между познаваемымъ и человѣческимъ разумомъ т. е. познающимъ, не должно быть никакихъ средостѣній авторитетнаго характера. Бэконъ и Декартъ могутъ быть названы протестантами философіи въ томъ же смыслѣ, какъ Лютеръ и Кальвинъ религіозными протестантами.

Послѣдніе возстали противъ религіозныхъ формъ и догматовъ средневѣковаго католицизма, Бэконъ—противъ словесной мудрости, въ которую облечена была господствующая средневѣковая философія.

Отбросить такую словесную мудрость—Бэконъ считалъ необходимымъ для построенія истинной науки будущаго. (Съ проспектомъ ея онъ познакомилъ міръ въ своемъ сочиненіи: «De dignitate et augmentis scientiarum»). Это значило, вмѣстѣ съ тѣмъ, раскрыть часть препятствій для самопознанія личности.

Совершенно ясна у Бэкона тенденція укрѣпить эту личность чрезъ познаніе природы и человѣка, т. е., чрезъ самопознаніе. Путь, указанный еще Сократомъ, хотя и въ другой формѣ.

Идеалъ Бэкона—дать каждому человѣку не только способъ къ интерпретаціи природы, но и къ человѣческому господству надъ ней. Его знаменитое сочиненіе, написанное отчасти съ цѣлью сверженія аристотелизма, и потому носящее заглавіе «Novum organum», имѣетъ подзаголовокъ: «Афоризмы объ интерпретаціи природы и о царствѣ человѣка». Утилитарная жилка сквозитъ въ этомъ трудѣ. И для нашей цѣли,

нельзя не отмѣтить ея связи съ индивидуалистическимъ направленіемъ.

Философія служитъ мощи человѣческой личности. Она не только безкорыстное стремленіе къ истинѣ. Попутно своему стремленію она извлекаетъ для человѣка пользу. Истину она дѣлаетъ орудіемъ покоренія ему природы. Познать, значитъ возобладать [1]).

Бэконъ намѣчаетъ методологію утилитарно-индивидуалистическаго взгляда на философію. Однако онъ далекъ отъ узкаго индивидуалистическаго эмпиризма софистовъ. Это вытекало не изъ недовѣрія къ индивидуальному разуму, а изъ стремленія прочнѣе закрѣпить власть человѣка надъ областью познаваемаго.

Формирующая сила разума находится иногда подъ вліяніемъ ошибочности чувственныхъ показаній, съ одной стороны, и цѣлей, навязываемыхъ человѣчествомъ природѣ, съ другой. Знаніе конечныхъ цѣлей связываетъ умъ человѣка.

А если цѣли гетерономны,—на чемъ стояла средневѣковая мудрость,—то они эти цѣли—цѣпи для человѣческой личности. Аристотелевскія causae finales совершенно ложная антиципація. Въ знаніи вещей, каковы онѣ суть, вотъ залогъ человѣческаго господства надъ природой. Но нельзя упускать изъ вида, что для познанія вещей, каковы онѣ суть, слу-

---

[1]) Бэконъ мечталъ о созданіи царства человѣческаго чрезъ познаніе, опытъ и изобрѣтеніе N. or. 68. Человѣкъ просвѣщенный знаніемъ въ глазахъ Бэкона стоитъ очень высоко: такой человѣкъ человѣку—Богъ (N. org. I, 129).

Царство божіе средневѣковья смѣняется у Бэкона царствомъ человѣка, царствомъ науки, которымъ человѣкъ обязанъ самому себѣ [1]).

Изъ послушнаго и покорнаго раба церковнаго авторитета человѣческій умъ становится у Бэкона, какъ во всей слѣдующей раціоналистической философіи, вплоть до Канта, гордецомъ.

Интересно сравнить эти взгляды Бэкона съ воззрѣніями Ницше.

Воля къ власти, говорилъ Ницше, идетъ по стезѣ воли къ истинѣ.

„Тѣло очищается знаніемъ; оно возвышается въ опытахъ науки; у того, кто ищетъ познанія, всѣ инстинкты освящаются; душа возвысившагося радуется“. („Такъ говорилъ Заратустра“: о побѣдѣ надъ самимъ собой).

житъ препятствіемъ человѣческая чувственная природа: она даетъ субъективныя представленія. Если безотчетно положиться на нихъ, то истиннаго знанія достигнуть нельзя, а, слѣдовательно, нельзя и разсчитывать на достиженіе «regnum hominis» т. е. цѣли, ставимой наукѣ англійскимъ мыслителемъ. Вотъ почему Бэконъ съ такимъ тщаніемъ описалъ idola tribus и idola specus.

Критика гносеологическаго субъективизма не стоитъ у Бэкона въ противорѣчіи съ тѣмъ значеніемъ, которымъ характеризуется его методологическая философія для нашей темы. Бэконъ устраняетъ лишь крайности эмпиризма, и нѣтъ ни малѣйшаго сомнѣнія, что освободить умъ отъ словесныхъ авторитетовъ было такой же задачей Бэкона, какъ и Декарта [1]). Съ разрѣшеніемъ ея, наступаетъ новая эра и въ разработкѣ этическихъ и политическихъ проблемъ.

II.

Въ средневѣковой философіи тѣлесная природа человѣка, по сравненію съ духовной, разсматривалась, какъ грубая матерія, какъ начало зла, какъ сила инерціи. Воля человѣка, подверженная аффектамъ, казалась извращенной и грѣховной. Идеалъ поведенія состоялъ въ подчиненіи ея волѣ божественной, другими словами, волѣ церкви т. е. духовенству. Поэтому являлось совершенно послѣдовательнымъ, что право и государство — результаты грѣховной человѣческой воли, должны безпрестанно находиться подъ контролемъ понтификата — представителя божественной воли. Всякая форма земного общежитія, въ лучшемъ случаѣ, представлялась родомъ человѣческаго мытарства

[1]) Какъ извѣстно французскіе мыслители 18 вѣка Вольпей, Кабанисъ, Сіэйесъ и др. считали себя послѣдователями Фр. Бэкона. По этому поводу Ип. Тэнъ (Les origines de la France contemporaine v. I, ch. II. § III), замѣчаетъ: „Имѣя совершенно иной отправной пунктъ по сравненію съ послѣдователями Декарта, они пользуются тѣмъ же самымъ методомъ; взявъ нѣсколько опытныхъ данныхъ, они дѣлаютъ затѣмъ свои построенія раціональнымъ путемъ, оставляя опытъ“.

по пути къ небесному царству—эсхатологической цѣли человѣческаго бытія. Трансцедентность и іерархическій реализмъ, въ качествѣ основъ міропониманія, аскетизмъ, подчиненіе личности церковнымъ указаніямъ, дѣлаемымъ властной рукой священника, въ качествѣ основъ жизнепониманія, подчиненіе той же церкви государства, въ качествѣ ultima ratio политики,— вотъ черты средневѣковаго церковнаго идеала, неоднократно нами указываемыя для большей рельефности новому политическому и этическому нормопониманіямъ.

Когда въ самой церковной средѣ у миноритовъ зародилось оппозиціонное направленіе этому идеалу, когда нашлись въ ней враги понтификата, поддерживавшіе независимость свѣтской власти, когда, слѣдовательно, представители самой церкви, подорвавшей въ свое время значеніе государства, опять стали на сторону государства, то такая борьба и дифференціація властей явилась чрезвычайно полезной для понятія свободы индивида.

Дѣло въ томъ, что всякая признанная власть стремится простирать свое господство надъ индивидомъ до тѣхъ поръ, пока не встрѣтитъ ограниченій либо со стороны другой власти, либо со стороны самаго индивида. Но ограниченіе въ послѣдней формѣ приходитъ позднѣе всего. Оно является уже результатомъ борьбы другихъ властей, соціэтарнаго характера, изъ за властвованіе надъ индивидомъ. Каждая власть, укрѣпляя свое господство надъ индивидомъ, создаетъ соціальную среду, служащую основаніемъ этой власти. Впослѣдствіи, сложившаяся соціальная среда сама способна поддерживать такую власть. Поэтому, долгое время можетъ существовать отождествленіе самой власти со средой. Такъ, у Боссюэта можно найти, напримѣръ, отождествленіе государя и государства. Конечно, такое отождествленіе формальнаго характера, какъ и знаменитый афоризмъ Людовика XIV, который, мыслилъ аналогично съ придворнымъ богословомъ и воспитателемъ дофина. Но такая форма отвѣчала реальному положенію вещей, которое признавалось поддапными.

Зависимость индивида отъ власти есть, въ сущности, зависимость его отъ той соціальной среды, на которую власть опирается.

Рушатся основы и связи этой среды, разрушается она; слабѣетъ власть и слабѣетъ, вплоть до полнаго освобожденія, зависимость отъ нихъ индивида.

Вотъ почему мы еще разъ останавливались на характеристикѣ среды, которую создала католическая церковь и на ея общественномъ идеалѣ. Мы отмѣтили также борьбу съ церковью государства и сказали, что она была полезна для освобожденія индивида. Слѣдуетъ однако указать степень такой пользы.

Въ исторіи философіи государства степень зависимости индивида отъ той или иной соціальной среды выражается въ господствующемъ нормопониманіи, соотвѣтствующемъ господствующей средѣ. Идея свободы индивида пробивается здѣсь особенно въ тѣ моменты, когда мы видимъ борьбу и смѣну нормопониманій. Почему, напр., гуманисты такъ жестоко боролись съ теологами средневѣковья? Они создавали совершенно иной идеалъ жизнепониманія, чѣмъ дѣлали это писатели—представители церкви. Они звали къ жизни земной, тогда какъ монахи, иные искренне, другіе лицемѣрно, презирали земную жизнь и стремились сообразовать её съ цѣлями жизни загробной.

Борьба понтификата съ государствомъ происходила за власть надъ индивидомъ, которому предлагалось два различныхъ нормопониманія. Церковь заботилась о гражданствѣ для индивида въ государствѣ Бога, представителемъ котораго на землѣ она служила, свѣтская власть—объ укрѣпленіи своего могущества въ свѣтскомъ государствѣ, и прежде всего ему стремилась подчинить индивида.

Такимъ образомъ, средневѣковому человѣку представлялся выборъ, котораго не зналъ гражданинъ античнаго государства, находившагося въ полной гармоніи съ религіей до появленія

христіанства. Такой выборъ не могъ не останавливать вниманія человѣческаго ума. Отъ того или иного выбора зависѣло направленіе и характеръ всей дальнѣйшей эволюціи политическихъ учрежденій и роли въ нихъ индивида. Такой выборъ и былъ сдѣланъ Бэкономъ въ пользу человѣческаго, земного царства (Nova Athlantis). Отправной точкой зрѣнія для новыхъ построеній у него, какъ и у Декарта, явилось, между прочимъ, измѣненіе взгляда на физическую природу человѣка, высказанное еще гуманистами. Тѣлесная природа человѣка разсматривалась какъ грубая матерія и являлась часто препятствіемъ достиженія небеснаго гражданства. Изучались свойства безсмертной души, а не аффекты и чувства, не вождѣленія и страсти, считавшіяся грѣховными. Изслѣдованія о человѣческой природѣ приспособлялись къ опредѣленной цѣли. Духовныя свойства человѣка какъ бы отдѣлялись въ нихъ отъ тѣлесныхъ, только—де мѣшавшихъ достиженію поставленной цѣли.

Между духомъ человѣка и его плотью становилось средостѣніе, раздваивавшее человѣческую природу. Такимъ средостѣніемъ было царство небесное, въ которое направляли только человѣческую душу.

Поставивши во главу изслѣдованія опытъ и наблюденіе,— а имъ прежде всего могла подлежать чувственная природа человѣка—Бэконъ, въ сущности, прерывалъ связи съ этой традиціей. Столь принижаемая физическая природа человѣка дѣлалась такимъ же равноправнымъ объектомъ философскаго изслѣдованія, какъ и духовная. И хотя въ объясненіи Декарта матеріальная субстанція качественно также отлична отъ духовной, тѣмъ не менѣе она уже не только источникъ зла, но необходимая принадлежность человѣческаго существа, и Декартъ также отбросилъ телеологію, своеобразно понявъ составные элементы человѣческой личности. И хотя личность представляется у французскаго философа родомъ одухотворенаго автомата, тѣмъ не менѣе имъ было дано новое объясненіе физі-

ологіи человѣка съ помощью механическаго сближенія духовной и физической природы.

Бэконъ не представилъ такого объясненія. Но въ его этической философіи, написанной только въ проспектѣ, мы усматриваемъ также сближеніе физической и духовной природы, по нашему мнѣнію, чрезвычайно характерное для понятія объ индивидѣ въ послѣсредневѣковой философіи.

Такое сближеніе прежде всего замѣтно въ этической философіи Бэкона.

Человѣкъ обладаетъ извѣстными физическими свойствами, отлагающими свое вліяніе на его характеръ. Различіе людскихъ характеровъ, замѣчаетъ, между прочимъ, Бэконъ, напоминаетъ различіе анатомическаго строенія человѣка (De Augmentis scient. L. VII; C. III. In doctrinam de characteribus animorum). Поэтому, поведеніе человѣка не можетъ разсматриваться только какъ результатъ психологіи человѣка. Оно является также и результатомъ физіологіи. Поэтому и физическія свойства человѣческой природы должны быть подвергнуты изученію. Когда сдѣлаются объяснимыми причины поведенія человѣка, тогда станетъ возможнымъ моралисту понять и этическую личность человѣка т. е. создать нормы этики.

Замѣчательно сравненіе Бэкона задачъ моралиста съ задачами медика. Медицина, говоритъ Бэконъ, не лѣчитъ всѣхъ однимъ и тѣмъ же лѣкарствомъ, но сообразуется съ индивидуальностью каждаго.

Моралистъ, врачуя нравственные недуги современниковъ, долженъ изучить ихъ причины въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, принимая во вниманіе характеръ личности. Характеръ этотъ зависитъ отъ природы. Онъ долженъ быть изученъ [1]).

Вотъ можно сказать, научное признаніе индивидуальности, которая оставалась неясной прежнимъ мыслителямъ, занимав-

[1]) Agricolae nullum est imperium, aut in naturam soli, aut in aëris temperies; itidem nec medico, aut in crosin et constitutionem naturalem aegri, aut in accidentium varietatem. At in cultura animi..... characteres diversi dispositionum affectus, et remedia..... (De Augm. Scient. 202. L. VII. c. III).

шимся болѣе построеніемъ этикотеологическихъ конструкцій во главѣ съ идеями высшаго блага, и другихъ этическихъ шаблоновъ — своего рода этическихъ idola fori [1]). Они шли по стопамъ своихъ современниковъ-алхимиковъ, въ ихъ поискахъ за философскимъ камнемъ. Здѣсь прикосновеніе къ камню дѣлало бы всякій предметъ золотымъ, тамъ подогнаніе всякаго индивида подъ этико-теологическій шаблонъ дѣлало его нравственно совершеннымъ. Въ высокой степени характерна эта новая точка зрѣнія. Нравственной личностью дѣлается человѣкъ не чрезъ подогнаніе подъ установленные образцы, не чрезъ введеніе его, какъ пассивнаго элемента, въ эту или иную систему этическихъ нормъ, но чрезъ познаніе и реализацію своей этической сущности. Дѣло не въ томъ, что Бэконъ могъ ошибаться въ своемъ стремленіи найти именно такимъ образомъ нравственный критерій, но въ самомъ пути изслѣдованія, имъ примѣняемомъ (Nov. Org., 97).

Онъ ставитъ вопросъ: гдѣ этическія основы человѣческой природы? Важно что въ этихъ основахъ онъ не видитъ ничего сверхестественнаго (Ср. Jnstavr. Magna I).

Онъ изучаетъ человѣческія существа, ихъ дѣйствія (N. Org. II. 2. Corpora individua, edentia actus puros individuos ex lege et cet). Онъ старается понять связь между ними, отбросивъ религіозную телеологію. Въ послѣднемъ обстоятельствѣ не малая заслуга Бэкона предъ индивидуалистическимъ направленіемъ. Она можетъ быть охарактеризована какъ стремленіе дать личности самостоятельное, до нѣкоторой степени, этическое, а не только религіозное руководство. Такое стремленіе имѣетъ у Бэкона чрезвычайно здравыя предпосылки [2]), несмотря на недоговоренность.

---

[1]) De Augm. Scient. L. VII. C. III. p. 200. Aristoteles ipse disertis verbis suffragatur: necesse est igitur de virtute dicere, et quid sit, et ex quibus gignatur. Jnutile enim fere fuerit, virtutem quidem nosse, acquirendae autem eius modos et vias ignorare. Бэконъ называетъ этику древнихъ словесной наукой.

[2]) Ср. также De Augmentis Scient. 201. Lib. VII. C. III. (а также Sermones fideles III. De unitate etc).

Вотъ отправной пунктъ. Изученіе законовъ природы, говоря вообще, не ослабляетъ и не подрываетъ религіознаго чувства. Если бы религія была въ противорѣчіи съ такимъ изученіемъ, то отсюда слѣдовало бы, что Богу возможно служить и заблужденіями. Съ другой стороны, отказываться отъ познанія законовъ природы, не значило ли бы недостаточно усваивать себѣ значеніе божественной мощи, открывающейся именно въ твореніяхъ? (Въ Евангеліи сказано: erratis, nescientes scripturas, neque virtutem Dei. N. Or. 89) [1]).

Этимъ Бэконъ давалъ точку опоры человѣческому разуму для изслѣдованія природы независимо отъ сложившейся авторитарной церковной традиціи.

Человѣческій разумъ, послѣ средневѣковья, сталъ предъ задачей создать себѣ естественную картину міра безъ помощи религіи. Супранатурализмъ средневѣковья если не падаетъ, то постепенно скользитъ внизъ предъ ударами бэконовскаго методологическаго натурализма, [2]) несмотря на все почтеніе автора къ религіи.

Отсюда слѣдовалъ прямой выводъ и для этики. Нравственное не ищетъ болѣе критерія въ религіозномъ; нравствен-

---

[1]) Quod si quis objiciat, animorum curationem, Theologiae sacrae munus esse, verissimum est quodaffierit; attamen *Philosophum moralem* in famulitium. Theologiae recipi, instar ancillae prudentis, et pedissequae fidelis, quaead omnes ejus nutas praesto sit, et ministret, quid prohibeat? Etenim quemadmodum in psalmo habetur, quod *oculi ancillaeperpetuo ad monus dominae prespiciunt:* cum tamen minime dubium sit quin haud pauca ancillae judicio et curae relinquantur: eodem modo et *Ethica* obsequium Theologiae omnino praestace debet, ejusque praeceptis morigera esse, ita tamen ut et ipsa, intra, suos limites, haud pauca sana et utilia documenta continere possit.

Въ этомъ отрывкѣ, по сравненію съ предшествующими цитатами изъ Бэкона, для читателя ясна съ одной стороны, тенденція къ нѣкоторой самостоятельности для этики, подкрѣпляемая всѣмъ міросозерцаніемъ философа, съ другой, его безпрестанное и робкое оглядываньe на то, что давало тонъ вѣку. Еще характернѣе и откровеннѣе высказывается, какъ увидимъ ниже, по этому же вопросу другой методологъ—Декартъ.

См. также аналогичныя разсужденія Бэкона въ Nova Athlantis.).

[2]) См. Sermones fideles XVI. De Atheismo и XVII De superstitione (изд. Leyden'a 1641).

ное есть человѣческое. Человѣческія: характеръ, аффекты, изученные этіологомъ помогутъ найти средства и моралисту для «culturae animae».

Давъ цѣлый рядъ методологическихъ замѣчаній въ области этики, Бэконъ почти нѣ разрабатывалъ этику съ точки зрѣнія ея содержанія, если не считать афоризмовъ болѣе практическаго характера.

III.

Также мало разрабатывалъ Бэконъ политику, которой теоретически государственный канцлеръ не любилъ заниматься. Есть указанія (напр., Lib. VIII. C. I. ad regem suum 223 p.), что отъ такихъ занятій, его, какъ и Декарта, удерживали соображенія осторожности конфликта съ существующимъ режимомъ. Но съ другой стороны, можно замѣтить, что и по отношенію къ политикѣ Бэконъ стоялъ на той же методологической точкѣ зрѣнія, какъ и въ этикѣ. (Напр. L. VIII. Parabola 34. Explicatio. 267. De Augmentis Scientiarum).

Вся его политика (три главы VIII книги De augmentis Scientiarum) [1]) есть рядъ практическихъ рецептовъ [2]).

Ея замѣчательная черта въ томъ, что фундамента для практическаго политика Бэконъ ищетъ въ природѣ вещей и

---

[1]) ib. Sermones fideles.

[2]) Вотъ ея проспектъ: Scientia civilis tres habet partes, juxta societatis actiones summarias: doctrinam de conversatione; doctrinam de negotiis: et doctrinam de imperio sive republ. Tria siquidem sunt bona, quae ex societate civili homines sibi parare expetunt: solamen contra solitudinem, adjumenum in negotiis, et protectio contra injurias. Suntquae istae tres prudentiae plane inter se diversae, ex saepe numero disjunctae: Prudentia in conversando, prudentia in negotiando, et prudentia in gubernando». De Aug. VIII. c. I.

Разсматривая напр., въ Sermones fiddeles XXVII положеніе Аристотеля: «человѣкъ внѣ государства можетъ быть лишь звѣремъ, богомъ», онъ говоритъ, что нельзя въ немногихъ словахъ соединить болѣе истины и лжи. Разсуждая далѣе онъ говоритъ, что человѣкъ, ища уединенія бѣжитъ не отъ общественныхъ связей, а стремится остаться наединѣ съ самимъ собою и сосредоточиться на предметахъ возвышенныхъ! и т. д. Въ томъ же наивномъ тонѣ ведутся разсужденія объ эгоизмѣ, о раздѣленіи интереса личности и общественнаго (XXIII ib.), о положеніи реформатора и о нововведеніяхъ въ государствѣ (XXIV ib.).

событій, какъ записала ихъ исторія. Въ ней много разсужденій, изъ которыхъ можно заключить, что, по запросамъ своего ума, Бэконъ продолжилъ дѣло Макіавели, если бы занялся политическими изслѣдованіями. Онъ свелъ бы политику къ роду натуралистическаго изслѣдованія, сдѣлавъ исторію [1]) объектомъ своего наблюденія.

Человѣку необходимо изучить проявленія государственныхъ формъ, какъ рядъ реальныхъ фактовъ.

Только тогда можно проанализировать отношеніе человѣка къ государству, его значеніе, роль и мѣсто въ общей политической картинѣ. Но опять таки заслуга Бэкона и здѣсь предъ политическимъ индивидуализмомъ въ томъ, что Бэконъ совершенно отбрасывалъ религіозную телеологію, поглощавшую политическаго индивида и дѣлавшаго изъ него будущаго гражданина небеснаго царства. По сравненію съ предшествующимъ періодомъ, эта заслуга Бэкона обрисовывается, при воспоминаніи о схоластикѣ, такимъ образомъ.

Когда схоластика въ лицѣ ея великихъ представителей, начиная, напр., съ Альберта Великаго, продолжая Ѳомой Аквинатомъ и кончая Вильямомъ Оккамомъ, дѣлала попытку начертать картину міра, въ томъ числѣ картину человѣка и его отношенія къ государству и церкви, то эта картина представляла конгломератъ отдѣльныхъ эскизовъ, соединенныхъ лишь общимъ религіознымъ фономъ. Въ верху этой картины всегда можно было представить себѣ изображеніе Бога, отъ котораго падали лучи на всѣ эскизы.

Въ этой картинѣ мы напрасно стали бы искать законовъ переспективы и естественной связи между изображенными предметами, какъ и соотвѣтствія ихъ реальной дѣйствительности. Это были плоды религіозной фантазіи художниковъ, которые учились рисовать по старымъ гравюрамъ, изображавшимъ человѣка, на основаніи приказовъ церкви, а не на основаніи за-

[1]) Б. между прочимъ написалъ исторію Генриха VII.

коновъ анатоміи. Новая философія стала на пути анализа даже тогда, когда она была проникнута раціонализмомъ. И опору своего раціонализма она искала не только въ самоочевидныхъ истинахъ, но и въ данныхъ опыта. Но если она, какъ философія Бэкона, стремилась къ изученію самой дѣйствительности посредствомъ опыта и наблюденія, то въ основѣ методологіи былъ заложенъ новый принципъ, несоотвѣтствовавшій пріемамъ средневѣковыхъ ученыхъ. Этотъ принципъ, прежде созданія естественной картины міра, столь разнообразнаго въ своихъ проявленіяхъ, столь трудно сводимаго, по мнѣнію Бэкона, къ немногимъ аксіомамъ, требовалъ изученія частностей. Если такой принципъ примѣнить къ изученію человѣка въ обществѣ, что и сдѣлали ближайшіе послѣдователи англійскаго философа, то отправнымъ пунктомъ такого изученія уже не будетъ «политическое животное», а «животное» внѣ политическаго общенія, т. е., на лонѣ природы. Только представивши себѣ такое животное, по мнѣнію философовъ права, сдѣлается возможнымъ объяснить права, обязанности и форму сожительства «животныхъ политическихъ».

Бэконъ пунктиромъ обозначилъ путь для развитія этики и политики въ указанномъ направленіи и, зараженный духомъ вѣка, въ которомъ главнымъ притязательнымъ стремленіемъ было начертаніе общаго, раньше изученія частностей, поспѣшилъ написать свою неоконченную фантастическую Атлантиду. Въ ней соединены результаты научныхъ предположеній, чтобы удовлетворить философское воображеніе будущимъ Regnum hominis—т. е., предметомъ его задушевныхъ желаній. Отбрасывая однако всю фантастическую оболочку «domi Salomonis», мы видимъ въ немъ *завѣщанную міру проблему общежитія, разрѣшенную человѣческими же средствами.* А не значило ли это поставить человѣка и его судьбу во главу угла взамѣнъ гетерономныхъ, этатическихъ и теократическихъ идеаловъ.

IV.

Несмотря на свой идеализмъ и раціонализмъ, Декартъ—все-таки соратникъ Бэкона въ завоеваніи опорныхъ пунктовъ индивидуализма слѣдующей философіей государства. Найти индивидуальному разуму путь познанія истины помимо шаблонныхъ отвѣтовъ схоластики,—та же цѣль и философской методологіи Декарта. Объяснить человѣческую личность и ея двигательныя силы единственно законами природы, а законы природы познать единственно своимъ разумомъ, не интересуясь, что думали по этимъ вопросамъ предшественники,—взглядъ, отъ котораго Декартъ не отступалъ, но силу котораго часто старался ослаблять оговорками о своемъ, полномъ согласіи съ религіей, несмотря на провозглашеніе разрыва съ преданіемъ. Причиной тому была католическая контреволюція [1]). Декартъ признавался, что онъ не чуждъ славы новатора, но никогда не забывалъ о преслѣдованіяхъ тѣхъ, кто открываетъ новые пути со стороны реакціонеровъ. Поэтому онъ предусмотрительно пользовался «увертками», чтобы отклонять подозрѣнія объ опасности проповѣдуемыхъ имъ мыслей [2]), что ему, впрочемъ, не всегда удавалось.

Даже тамъ, гдѣ онъ старается связать свою методологію съ высшей религіозной идеей, эта идея носитъ скорѣе характеръ уступки духу времени, чемъ является органической частью его методологическаго раціонализма. Характеризуя идею Бога традиціонными и гипотетическими чертами, Декартъ дѣлаетъ допущеніе, что содержаніе, даваемое этими чертами идеѣ, не

[1]) Въ эту эпоху изъ страха отвѣтственности было принято печатать сочиненія свободомыслящихъ авторовъ подъ нелѣпыми заглавіями, чтобы отвратить вниманіе католической цензуры. Такъ, напр., во Франціи сочин. Спинозы носило заглавіе «La clef du Sanctuaire».

[2]) Lettre au reverende pére Mersienne. См. Lettres de M-r de Descartes, oú sont traitées les plus belles Questions de la Morale etc. Paris. MDCLVII. „Vous savez sans doute que Galillée a été repris depuis peu par les Inquisiturs de la Tay.... je ne vodrais toutefois pour rien du monde ses soutenir contre l'autorité de l'Eglise".

можетъ быть плодомъ сознательнаго обмана со стороны творца природы для человѣческаго разума [1]). Иначе пришлось бы допустить, что человѣческій разумъ не есть единственное и относительно совершенное орудіе для достиженія истины [2]). Но въ сочиненіи, относящемся къ послѣднимъ годамъ жизни Декарта, озаглавленномъ: «исканіе истины естественнымъ свѣтомъ разума исключительно изъ себя, безъ помощи религіи и школьной философіи», мыслитель какъ бы ищетъ разрыва съ традиціонной теоріей познанія и укрѣпляется на идеѣ самодержавія человѣческаго разума,—которая подготовляется уже въ «Discours de la methode» на почвѣ [3]) критическаго отношенія и отвращенія къ школьной мудрости.

Развѣ разумъ не довлѣетъ своей природѣ и не находитъ опоры для познанія въ собственныхъ свойствахъ [4]). Декартъ провозгласилъ, что между людьми «le bon sens est la chose du monde la mieux partager»; въ латинскомъ изданіи [5]) это выражено сильнѣе «nulla res aequabilius inter homines est disributa quam bona mens».

Мышленіе составляетъ самую сущность человѣческой личности: источникъ познанія. Въ этомъ смыслѣ Декартъ говоритъ, что онъ бросилъ старую науку и рѣшилъ искать знанія только въ самомъ себѣ и въ великой книгѣ міра [6]). Приблизительно

---

[1]) Renati Descartes meditationes de prima philosophia (Amstelodami apud Danilem Elezevirium CIOIOCLXX. M. IV. De vero et falso).

[2]) Ib. „neque enim habeo causam ullam conquerendi, quod Deus mihi maiorem vim intelligendi, sive non maius lumen naturale dederit, quam dedit.

[3]) „la philosophie donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses et se faire admirer de moins savants".

[4]) Discours etc. lumiere naturelle, bon sens, raison, facultées naturelles— эпитеты Декарта по отношенію къ разуму и его свойствамъ.

[5]) Meditatio VI. De rerum materialium existentia, et reali mentis a corpore distinctione. «Recte concludo, meam essentiam in hoc uno consistere, quod sim res cogitans». Ницше называетъ Д. «поверхностнымъ» за то, что онъ сдѣлалъ изъ разума нѣчто большее, чѣмъ простое орудіе.

[6]) Discours et. c. Premiere partie. «Je quittai entièrement l'étude des lettres, et, me résolvant de ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en moi même, ou bien dans le grand livre du monde».

таже мысль и у Бэкона при иномъ философскомъ фундаментѣ. Гносеологическій индивидуализмъ Декарта весь въ этомъ правилѣ: «Никогда ничего не принимать за истину, кромѣ того, что я очевидно за таковую признаю». Это «я» повторяется у Декарта почти на каждой строкѣ «Discours» и на каждой страницѣ «Meditationes».

Свое изобрѣтеніе методы онъ считаетъ пригоднымъ не только для своего «я», но и для всякаго другого ума. Мысль, которою широко воспользуются французскіе мыслители 18 вѣка. Въ противоположность аристократической точкѣ зрѣнія богословія и схоластики, Декартъ сторонникъ доступности науки для всякаго средняго ума. Его гносеологическій индивидуализмъ [1]) идетъ рука объ руку съ эгалитаризмомъ.

Bon sens où la raison имѣется у каждаго человѣка. Передъ каждымъ, а не только передъ избраннымъ, открыто познаніе міра. Если Декартъ называетъ себя среднимъ умомъ, то это смиреніе ученаго, а не монаха, ищущаго раскрытія тайнъ міросданія лишь въ толкованіяхъ на св. писаніе и схоластикѣ.

Освобождая «res cogitans», человѣческую личность отъ авторитета религіи въ дѣлѣ познанія, Декартъ тѣмъ же путемъ шелъ и въ другихъ областяхъ своего философскаго изслѣдованія о человѣкѣ. Любопытно сравнить, напр., хотя бы главу о свойствахъ души изъ теологической Суммы Ѳомы Аквината съ небольшимъ трактатомъ Декарта «Passions d'ame».

Тамъ объясненіе человѣческой психики привязано къ религіознымъ посылкамъ. Здѣсь психологія откалывается отъ теологіи и человѣческая психика разсматривается, какъ механическая система, двигателями которой служатъ нѣсколько

---

[1]) 2-me p. D. d. l. m. «qu'il est bien plus vraisemblable qu'un homme seul les (vérités) ait rencontrées, que tou un peuple».

См. *Discours de la méthode.* Premiere partie. «La puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes». Таже мысль у Руссо: Contrat social, кн. II, гл. III.

основныхъ принциповъ. Изучивъ послѣдніе, въ ихъ различныхъ комбинаціяхъ, мы получаемъ сложное содержаніе внутренней жизни и дѣятельности человѣка.

Мы не станемъ задерживаться на критикѣ этого воззрѣнія, какъ и на томъ недостаткѣ картезіанской психологіи, что она представляется лишенной перспективы и жизненнаго колорита. Однако напомнимъ, что при такой постановкѣ вопроса, дѣлается возможной человѣку, принадлежность самому себѣ, а не служить лишь гетерономной цѣли. Пусть это воззрѣніе приводитъ, въ концѣ концовъ, къ нѣкоему антропологическому солипсизму, но въ области психологіи такое математическое мышленіе, развитое впослѣдствіи Спинозой, помогло вырвать человѣческую личность изъ подъ власти религіознаго жизнепониманія. Съ этихъ поръ—она—самосознающая частичка вселенной входитъ въ общій оборотъ философскаго познанія. Пусть декартовской психологіей и теоріей познанія, его идеей мыслящей субстанціи было введено абстрактное, чисто раціоналистическое понятіе о человѣческой личности. Оно имѣло громадное значеніе для послѣдующей исторіи политическаго индивидуализма. Обнаруживъ раціональные элементы идеи личности, Декартъ отказался пополнить ее конкретнымъ этическимъ и политическимъ содержаніемъ. Но именно на основѣ, заложенной великимъ метафизикомъ, этическая и политическая философія слѣдующихъ вѣковъ, вплоть до доктрины великой французской революціи включительно, наполняетъ своеобразнымъ содержаніемъ картезіанскую абстрактную идею личности.

Что касается этики, Декартъ представилъ лишь наброски мыслей главнымъ образомъ въ своей перепискѣ [1]).

Раціоналистическій дуализмъ не далъ возможности Декарту построить систему этики. Отрѣшивъ духъ отъ тѣла, Декартъ

---

[1]) См. его письма къ королевѣ Елизаветѣ, а также (36) письмо къ Chanut: «sur trois belles questions morales».

могъ говорить лишь о нормахъ для безплотнаго духа, объ идеяхъ. Вотъ эти идеи: 1) идея совершеннаго существа, которое есть «истинный предметъ любви», 2) идея нашего «духа», природа котораго, отличная отъ тѣла и «болѣе благородная» повелѣваетъ намъ отрѣшиться отъ тѣлесныхъ вещей; 3) идея «безконечнаго міра», которая отрѣшаетъ насъ отъ самой земли, мѣшая намъ думать, что «всѣ небеса сотворены для служенія одной только землѣ, и что земля существуетъ только для человѣка», 4) идея, управляющая нашими дѣйствіями—пониманіе нашего отношенія къ универсальному обществу и къ цѣлому міру. И о таковыхъ идеяхъ Декартъ говоритъ дѣйствительно, напоминая однако, что «каждый изъ насъ есть личность, отдѣленная отъ другихъ, интересы которой, слѣдовательно, нѣкоторымъ образомъ отличны отъ интересовъ остального міра» [1]) Однако такое напоминаніе объ интересахъ звучитъ чѣмъ-то чуждымъ картезіанскому интеллектуализму. Ибо все вниманіе Декарта болѣе сосредоточивается на изслѣдованіи нравственныхъ сужденій, а не нравственныхъ чувствъ. Тогда какъ природа человѣка не только интеллектуальна, но и эмоціальна.

Вопросы этики отклоняли Декарта опасностью своего сюжета, находившагося еще всецѣло подъ контролемъ религіи. Ими онъ занимался вскользь, отвѣчая на вопросы тѣснаго круга друзей корреспондентовъ. Еще менѣе того онъ занимался «дѣломъ государей и сановниковъ» т. е. политикой. Это не мѣшаетъ однако, признать косвенное значеніе Декарта, по от-

---

1) Apres qu'on a ainsi reconnu la bonté de Dieu, l'immortalité de nos ames, et la grandeur de l'Univers, *il y encore une verité dont la connaissance me semble fort utile, qui est, que bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres, et dont par consequent les interestes son en quelque facons distincts de ceux du reste du monde, on doit toutes-fois* penser qú on ne sçauroit subsister seul et qu'on est en effet l'une de parties de l'univers, et plu particulierement encore l'une des partes de cette terre, l'une des partie de cette état, de cette societé, de cette famille, à la quelle ont est joint par sa demeure par son serment par sa naissance et il faut toujours préferer les interets dú tou dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier: Lettres de M-r Descartes LVII a madame Élisabeth.

ношенію къ интересующему насъ направленію, какъ [1]) будущаго методолога политическаго индивидуализма. Онъ указалъ духовный остовъ индивида, какъ независимаго отъ религіознаго преданія познающаго существа. Разумъ индивида, по Декарту, единственный критерій для оцѣнки политическихъ формъ. Политическая форма, какъ идеалъ, къ которому слѣдуетъ стремиться, можетъ быть построена математически. Его разсужденіе о методѣ устанавливаетъ совершенно новый принципъ, который найдетъ широкое примѣненіе въ слѣдующей политической философіи. Этотъ методологическій принципъ заключается въ томъ, что объясненіе цѣлаго должно исходить отъ объясненія частей. Здѣсь легко усмотрѣть индивидуализмъ послѣдующихъ теорій естественаго права.

Декартъ не сдѣлалъ примѣненія своего принципа къ политикѣ. Но для своего времени онъ сдѣлалъ большее. Онъ создалъ понятіе духовнаго, гносеологическаго индивида, который впослѣдствіи сдѣлался основою для построенія понятія объ индивидѣ политическомъ, объ этомъ атомѣ государственнаго договора. Онъ освободилъ гносеологическаго индивида и этимъ подготовилъ путь къ освобожденію политическаго индивида, который, по его мнѣнію, находился еще всецѣло въ зависимости отъ «государей и сановниковъ».

Чтобы понять всю важность провозглашеннаго Декартомъ новаго методологическаго принципа объясненія цѣлаго частями и, слѣдовательно, государства индивидомъ, необходимо вспомнить, что средневѣковая философія государства не выходила изъ аристотелевской тріады (монархія, аристократія, республика-демократія.) Она прибавила къ ней лишь идею царства небеснаго, какъ критерій сравнительной оцѣнки политическихъ, свѣтскихъ формъ. Она исходила всегда изъ аристотелевскаго афоризма: человѣкъ—политическое животное. А потому все вниманіе философовъ права древности и средневѣковья сосредо-

---

[1]) См. далѣе гл. о философіи просвѣщенія.

точивалось на вопросѣ: какова же та общественная форма и ея структура, принадлежностью которой является человѣкъ. Конкретное описаніе такихъ формъ и циклическій переходъ ихъ одной въ другую (теорія трансформаціи)—вотъ всё содержаніе политическихъ ученій до средневѣковья включительно, надъ которымъ въ качествѣ causae finalis зиждилась идея церкви и небеснаго царства. Это содержаніе является матеріаломъ для компиляторовъ даже и 17 столѣтія. (Классенъ изъ Гелмштедта: Politicae compendium—1650 —по Аристотелю, Henningius Arnisaeus: Doctrina politica in Aristotelis methodum reducta; Amst. 1651. Hornei opera politica. Francfort. Pierre Germenat De recta regnorum et rerum publicarum administratione, deque principium moribus. 1651. Lyon. Въ нѣкоторыхъ примѣнивалось вліяніе теологіи: Ferdinand d'Efferen: Manuale politicum. 1630. Francfort. Bezold, Synopsis doctrinae politicae. Strasburg 1623. и др.) Въ этомъ увлеченіи формами лежитъ отчасти ошибочное воззрѣніе, перешедшее и въ философію государства новаго времени, заключающееся въ томъ, что единственно политическая форма можетъ исцѣлить и соціальное зло.

Въ противоположность этимъ компиляторамъ, которымъ чужда была идея эволюціи, кромѣ циклической теоріи трансформаціи, извѣстной еще древнимъ философамъ права, у Декарта есть указанія на отсутствіе неизмѣнности состоянія вещей міра съ одной стороны, и съ другой стороны на измѣненіе оцѣнокъ вещей въ силу саморазвитія личности, (что вызвало на философа нареканія монаховъ, дававшихъ клятвы на всю жизнь считать истиннымъ и хорошимъ разъ навсегда опредѣленное).

(3-me p. Discours: «que je ne voyais au monde aucune chose qui demeurât toujours en même état... j'eusse pensé commetre une grande faute coutre le bon sens, si, pour ce que j'approuwais alors quelque chose, je me fusse abligé de la prendre pour bonne encore après, lorsqú'elle aurait peut—être cessé de l'être, ou que j'aurais cessé de l'estimer telle)».

Декартъ, подвергнувъ сомнѣнію всю старую мудрость, прежде всего сосредоточилъ свое вниманіе на самомъ человѣкѣ, независимо отъ его среды. Своимъ анализомъ онъ нашелъ въ мыслящей субстанціи опорную точку всякаго философскаго разсужденія. Своей методой онъ устранилъ средостѣніе между познающимъ субъектомъ и познаваемой средой. Онъ открылъ духовнаго индивида путемъ самоуглубленія въ раціональную природу человѣческой личности. Онъ освободилъ этого духовнаго индивида отъ традиціонныхъ авторитетовъ. Но освободивъ, онъ слишкомъ абстрагировалъ его отъ окружающей общественной среды [1]). Что однако не можетъ быть поставлено Декарту въ упрекъ, такъ какъ онъ намѣренно уклонялся отъ анализа связи, соединяющей духовнаго индивида съ индивидомъ политическимъ. Однако, указавъ совершенно правильный путь изслѣдованія природныхъ элементовъ въ духовномъ индивидѣ, тѣмъ самымъ онъ натолкнулъ на мысль слѣдующихъ философовъ права искать таковыхъ же природныхъ элементовъ въ индивидѣ политическомъ или гражданинѣ государства. Идя тѣмъ же путемъ, философы права открыли въ политическомъ индивидѣ «забытыя естественныя права». Такимъ образомъ, апостолъ освобожденія человѣческаго разума указалъ путь теоретикамъ естественнаго права и доктринерамъ французской революціи къ освобожденію политическаго индивида [2]).

Съ небольшимъ черезъ сто лѣтъ послѣ Декарта Руссо скажетъ не только о духовномъ человѣкѣ, но обо всемъ человѣкѣ: «отречься отъ своей свободы, значитъ отказаться отъ

---

1) Замѣчательно, что съ этой философской чертой системы Декарта можно провести параллель по отношенію къ біографической чертѣ мыслителя. Такъ, напр., онъ пишетъ à m-r Balzac (Lettre CII) j'ai pu vivre aussi solitaire et retiré que dans les deserts le plus écartes. Извѣстно тоже, что отъ религіозно государственнаго гнета, господствовавшаго въ его отечествѣ, Декартъ искалъ убѣжища въ тогдашнемъ пріютѣ свободы Голландіи.

2) Ср. напр. «Contr. sociale» Руссо: L. II. C. III, гдѣ Руссо придерживается мысли Д. о распредѣленіи между гражданами здраваго смысла, но прибавляетъ къ нему еще справедливость и искренность.

своихъ свойствъ, какъ человѣка, отъ правъ человѣчества, даже отъ его обязанностей. Подобный отказъ несовмѣстимъ съ природой человѣка. (Du contrat social. L. I. ch. IV) [1]).

---

[1]) Значеніе Декарта въ исторіи развитія политическаго индивидуализма и въ созданіи „классическаго духа“ (выраженіе И. Тэна) и вліяніе Д. на доктринеровъ великой французской революціи выясняется Tocqueville, (L'ancien regime et la Revolution), I. Taine (Les origines de la France contemporaine v. 1). A. Michel, (L'idée de l'état), Janet, (Histoire de la science politique v. II), А. Фуллье: Декартъ. р. п.

ГЛАВА VI.

Элементы индивидуализма въ этико-религіозной философіи конца 16-го и въ 17-мъ в.; вліяніе на политическій индивидуализмъ дальнѣйшаго развитія религіозной реформаціи.

ГЛАВА VI.

Элементы индивидуализма въ этической философіи конца 16-го и въ 17-мъ вѣкѣ; вліяніе на политическій индивидуализмъ дальнѣйшаго развитія религіозной реформаціи.

I.

Апостолы освобожденія разума Бэконъ и Декартъ обнаружили несостоятельность религіозной указки [1]) для философіи и науки. По ихъ мнѣнію, та же указка должна быть отброшена въ этическихъ и политическихъ изслѣдованіяхъ. Однако, памѣтивъ опорные пункты для самостоятельнаго философскаго и научнаго изслѣдованія, сами философы въ своихъ этическихъ и политическихъ сужденіяхъ сдѣлали весьма робкіе шаги впередъ, иногда отступали даже назадъ. Но прежде, чѣмъ нашлись ихъ продолжатели среди свѣтскихъ писателей и намѣтилась грань между этикой и религіозными нормами, благодаря продолжавшемуся реформаціонному движенію, во множествѣ сектантскихъ ученій и въ этико-религіозныхъ сочиненіяхъ конца 16-го и въ теченіи 17-го вѣковъ, возникли и были пущены въ міровой оборотъ идеи, чрезвычайно благопріятныя какъ политическому индивидуализму, такъ и дифференціаціи этики отъ религіи. Ихъ характерной общей чертой является не только разрывъ съ церковнымъ преданіемъ, но,

1) Чрезвычайно характерно въ этомъ отношеніи одно изъ сочиненій Декарта, о которомъ мы упоминали. Его полное заглавіе гласитъ: «Изслѣдованіе истины при помощи естественнаго свѣта, устанавливающаго собственными силами безъ религіи и философіи мнѣнія о всѣхъ вещахъ, подлежащихъ его мышленію, которыя (т. е. мнѣнія) долженъ имѣть порядочный человѣкъ».

главнымъ образомъ, человѣческое исканіе, въ эту эпоху, религіозной и этической истины не откровеннымъ и супранатуральнымъ путемъ, а личнымъ разумомъ и чувствомъ.

Послѣ разрушительной критики протестантизмомъ старой церковной догмы и обрядовой формы, сектантскія ученія, распространившіяся въ Европѣ, не исключая и нѣкоторыхъ славянскихъ земель, опираются на здравый человѣческій смыслъ и глубочайшее внутреннее чувство, граничащее съ энтузіазмомъ. А моральные философы продолжаютъ дѣло протестантскихъ схоластиковъ, все болѣе и болѣе склоняясь къ раціонализму, а впослѣдствіи даже къ опыту и наблюденію.

Раціонализмъ и мистицизмъ, отмѣченные нами въ реформаціи 16-го столѣтія, принимаютъ въ этихъ ученіяхъ, хотя и противоположныхъ по религіозному настроенію, болѣе рѣзкую индивидуалистическую форму.

Одни полагаютъ, что разумное познаніе, не стѣсненное въ своемъ скептицизмѣ требованіями слѣпой вѣры, познаніе, пользующееся и эмпирическими методами, дѣлаетъ личность обладательницей религіозной истины. Духъ зарождающагося деизма.

Иной путь религіознаго познанія и благочестія предлагался мистически и спиритуалистически настроенными сектами. Постиженіе религіозныхъ истинъ разумомъ замѣнялось здѣсь религіознымъ настроеніемъ личнаго чувства. Мистицизмъ чрезвычайно благопріятствовалъ религіозному индивидуализму. Обряды, богослужебныя и молитвенныя формулы, церковная организація и іерархія—всё это теряетъ значеніе для того, кто чувствуетъ себя озареннымъ «lumen Dei» и стремится къ своему просвѣтленію напряженіемъ всего своего существа. Здѣсь мы встрѣчаемся съ интимнѣйшей сущностью человѣческаго «я», совершенно недоступной чужому взору. Но, не смотря на различіе указанныхъ методовъ религіознаго познанія, между ними есть сходство въ допущеніи личной провѣрки истинъ религіи и принятіи ихъ путемъ общаго согласія. Ра-

ціоналистъ и деистъ усваиваютъ ихъ разумомъ, мистикъ и спиритуалистъ—внутреннимъ чувствомъ. Религіозное движеніе, находящееся подъ вліяніемъ этихъ двухъ методовъ, ранѣе, чѣмъ заразить массы, совершается въ личностяхъ и выдвигаетъ героевъ религіозныхъ.

Личность выростаетъ на собственныхъ глазахъ. И это въ особенности важно для ея жизненнаго идеала, для нормъ ея поведенія, корни котораго питаются еще религіознымъ содержаніемъ сознанія.

У личности возникаетъ увѣренность въ независимости отъ системы идей и формъ преданія и церковь устраняется. Иными словами: сама личность дѣлается церковью.

Такъ и философія натурализма той эпохи противоставила человѣка, какъ индивидуализированную конечную форму бытія природѣ, микрокосмъ—макрокосму.

Если глубже вдуматься въ только что разсмотрѣнную религіозную методологію и соотвѣтственное ей этико-религіозное воззрѣніе, то можно найти въ представляемомъ имъ кругѣ идей подготовленіе секуляризаціи религіи отъ этики.

Въ самомъ дѣлѣ, мы встрѣчаемся въ немъ съ воззрѣніемъ на религію не какъ на исторически сложившуюся и обязательную систему, но какъ на влеченіе, глубоко коренящееся въ природѣ человѣка, своеобразно реализуемое имъ на основаніи имѣющагося матеріала, который усваивается вѣрующею личностью или отвергается, въ части или въ цѣломъ, по ея собственному выбору. А критеріемъ выбора служитъ духовно-нравственная природа личности, другими словами естественный человѣкъ съ его способностями, свойствами, интимнѣйшими вліяніями своего «я».

Средневѣковое, католическое и вообще церковническое воззрѣніе видѣло въ церкви спасительную среду, которая, силою заключающейся въ ней благодати, должна способствовать этическому совершенствованію индивида (conditio sine qua non спасенія т. е. достиженія совершенства).

И что же оказывается? Оказывается прежде всего, что и сама церковь со всѣми своими спасательными средствами, по отношенію къ нравственной личности человѣка не въ состояніи выполнить принятой на себя высокой миссіи, благодаря цѣлому ряду допущенныхъ извращеній религіозной истины, обману и пр.. Оказывается, что «истины христіанской религіи» (это выраженіе употребляется теперь чаще и чаще вмѣсто термина: христіанство) въ болѣе чистомъ видѣ могутъ быть доступны каждому непосредственно. Личность можетъ сама, безъ посторонней помощи,—откуда бы она ни приходила, со стороны лицъ или учрежденій,—воспользоваться ими для своего этическаго совершенствованія.

Достаточно присоединить сюда мысль, отмѣченную намп еще у аввероистовъ, о сравнительной критикѣ религій, оспаривающихъ другъ у друга истинность, а съ другой стороны идею ренессанса о естественномъ человѣкѣ [1]), поведеніе котораго опредѣляется естественными же нормами, для того, чтобы власть религіи надъ индивидомъ, если не уничтожилась всецѣло, то была подѣлена. Для человѣческаго сознанія измѣнчивыя нормы религіи обусловлены временемъ и пространствомъ, понятіе же о естественномъ человѣкѣ казалось вѣчною основою личности, а также ея индивидуальнаго и соціальнаго поведенія. Природа, а не церковь— мать человѣка.

Глубочайшій кризисъ религіознаго міро и жизнепониманія, совершившійся въ 16, а главное 17 столѣтіи, охватилъ передовое человѣчество на почвѣ церковнаго раскола, когда вмѣсто универсальной церкви, какъ учрежденія теряющаго реальное значеніе, выступаетъ религіозная личность и множество религіозныхъ конгрегацій, обусловленныхъ не традиціей, а согласіемъ убѣжденія или настроенія. Чтобы понять его, надо понять вмѣстѣ съ тѣмъ измѣненіе воззрѣнія и на природу человѣка, легшее въ основу большинства сектантскихъ ученій внѣ

[1]) Заимствованную ими у эллинско-римской послѣаристотелевской философіи.

церковнаго христіанства [1]). Припомнимъ, что пророкъ католи ческаго града Божія Августинъ, страстно боровшійся съ этико-политической эллинско-римской философіей, называлъ добродѣтели естественнаго человѣка (т. е. человѣка, въ стоическомъ пониманіи, κατα φυσιν, secundum naturam) блестящими пороками. Въ этомъ языческомъ идеалѣ, все естественное, по воззрѣнію Августина, и, усвоившему его, воззрѣнію средневѣковья—является удаленіемъ отъ образа и подобія Бога, т. е. идеала, нарисованнаго орденскимъ аскетизмомъ, въ основѣ котораго легли три монашескихъ обѣта: остаться нищимъ, цѣломудреннымъ и всегда послушнымъ.

Въ такомъ идеалѣ стирались наиболѣе колоритныя краски жизни. Противъ него возникъ протестъ, наложившій неизгладимый слѣдъ на жизнепониманіе всѣхъ слѣдующихъ вѣковъ вплоть до нашего. Это протестъ—эпохи возрожденія и реформаціи, дружно поддержанный наукой и философіей.

Религіозно-этическая философія на континентѣ, въ особенности на островахъ Великой Британіи и въ американскихъ колоніяхъ, не идетъ въ разрѣзъ ни съ Бэконовскимъ эмпиризмомъ, ни съ Картезіанскимъ раціонализмомъ въ одномъ отношеніи: въ обращеніи къ естественнымъ свойствамъ личности или къ ея здравому смыслу, или къ ея внутреннему чувству, къ ея совѣсти.

Несмотря на всѣ различные оттѣнки протестантизма, реформатства, пуританизма и болѣе мелкаго сектантства, о которыхъ мы поведемъ ниже рѣчь, религіозное настроеніе этихъ раскольниковъ не обнаруживаетъ такого презрѣнія къ естественной природѣ человѣка. Съ помощью усваиваемыхъ истинъ религіи природа человѣческой личности не унижается и подавляется, а развивается и приближается къ этическому совер-

---

[1]) Исторіи этихъ сектъ посвящено изъ новыхъ изслѣдованій сочиненіе L. Keller. Die Reformation und die älteren Reformparteien 1885. (О внѣ-церковномъ христіанствѣ).

шенству, которое такъ нелицемѣрно достигали и которымъ такъ дорожили въ особенности англійскіе сектанты.

Стало очевиднымъ, что точкой приложенія этихъ истинъ сдѣлалась прежде всего не церковь, но личность.

Это лейтъ-мотивъ этико-религіознаго настроенія передовыхъ людей той эпохи.

II.

Мы дали сжатую и общую характеристику того, что служило основою, съ большими или меньшими варіаціями, у религіозныхъ сектантовъ и въ этико-религіозныхъ сочиненіяхъ конца 16-го и первой половины 17 вѣковъ протестантскихъ писателей между прочимъ, Теодора Корнера [1]), Якова Арминія [2]), Симона Епископія [3]), Гуго Гроція и Іоаганна Уйренбохарта, получившихъ впослѣдствіи названіе ремонстрантовъ. Они настаиваютъ на мысли, что этическое совершенствованіе личности находится въ зависимости отъ индивидуальнаго волеопредѣленія. Они совершенно отвергаютъ августиновское «compelle intrare» и утверждаютъ, что потенціально всѣ вѣрующіе причастны блаженству; достигнуть его можетъ тотъ, кто пожелаетъ реализовать возможность спасенія, возвѣщенную откровеніемъ. Другими словами, они проповѣдуютъ идею о gratia universalis, расходившуюся съ аристократизмомъ католической церкви и ея сложнымъ культомъ. Индивидъ не есть лишь пассивное орудіе церкви для ея эсхатологической цѣли, а

---

[1]) *Théodore Volcard Cornhert* род. 20 октября 1590. Его сочиненія вышли въ 1630 г. въ 3-хъ томахъ in folio. Ревностный защитникъ свободы совѣсти этой эпохи порицалъ Лютера и Кальвина за то, что они сдѣлались папами новыхъ церквей. Сочиненія его противъ догмата предопредѣленія было Амстердамской консисторіей поручено опровергнуть Арминію, но онъ призналъ это дѣломъ невозможнымъ.

[2]) *Яковъ Арминій* (Iacobus Arminius), 1560—1609. Disputationes de diversis Christianae Religionis capitibus; Orationes, ilemque tractatus insigniores aliquot и др.

[3]) *Episcopius Simon* 1583—1643. Antidotum adversus synodi Dordracenae canones. Opera Episcopii 1644.

заключаетъ въ себѣ самопочинную моральную способность. Этимъ въ корнѣ подрывалась покорность буквѣ писанія со стороны этическаго нормопониманія.

Отзвуки такихъ идей, проникнутыхъ индивидуализмомъ, разносились по другимъ странамъ Европы. Мы встрѣчаемъ ихъ и въ Германіи, и во Франціи, и въ Англіи у латитудинаріевъ, (англійское названіе арминіанизма), индепендентовъ, левеллеровъ, квекеровъ и у другихъ болѣе мелкихъ диссентеровъ, (хотя изъ нихъ только квекеры (и то не всѣ) отрицаютъ ученіе о Троицѣ). Они поддерживали и поддерживались у нѣмецкихъ, итальянскихъ и швейцарскихъ сектантовъ, извѣстныхъ подъ общимъ именемъ антитринитаріевъ, а въ Нидерландахъ, Польшѣ и нѣкоторыхъ другихъ славянскихъ земляхъ подъ именемъ соцініанъ.

Если мы обратимся къ выдающимся, чисто свѣтскимъ моралистамъ той же эпохи, напр. Монтеню (Montaigne 1533—1592. Его «Essays»—1588) или Петру Шаррону (1541—1603. De la Sagesse 1601. Бордо), то этическіе мотивы въ духѣ индивидуализма найдемъ и у нихъ. При чемъ вопросы морали трактуются у нихъ съ гораздо большей свободой, чѣмъ у моралистовъ теологизирующихъ. Монтепь создаетъ прямо таки культъ личности въ духѣ эпикуреизма, а Шарронъ рѣзко и ясно ставитъ вопросъ объ отдѣленіи религіи отъ этики. Онъ утверждаетъ, что нравственность зарождается въ человѣкѣ естественно, тогда какъ религія дается откровеніемъ. Религіи различны. Онъ развиваетъ здѣсь мысль Аверроэса о сравненіи религій (см. v. I L. III ch. I. De trois vérites). Онѣ часто поддерживаютъ себя внѣшними средствами, тогда какъ нравственность опирается единственно на знаніе добродѣтели и на эмоціальную природу человѣка.

Католичество понимало всю шаткость своего положенія въ морали, вслѣдствіе отказа мыслителей руководствоваться его традиціей и контролемъ въ этическихъ вопросахъ. И представители церкви тотчасъ же провозглашали такихъ мыслителей

атеистами. Этимъ же эпитетомъ снабжаетъ, напр., Петра Шаррона Гаррасъ, его католическій критикъ.

Если отрѣшиться отъ различія терминовъ и специфическихъ прибавокъ всѣхъ этихъ развѣтвленій, то, въ сущности, однѣ и тѣ же оппозиціонныя стремленія церковному авторитету дѣлаютъ ихъ ученія родственными. Это антитрадиціонализмъ, антиформализмъ, желаніе широкой религіозно-нравственной свободы и терпимости въ дѣлахъ вѣры и культа, упрощеннаго до минимума.

Вопросъ о свободѣ вѣры, фактически разрѣшенный явной оппозиціей господствующей церкви, въ названныхъ сектахъ, затрагивалъ также и самую сущность понятія о правахъ государственнаго властвованія по отношенію къ индивиду. Консервативные писатели не могли не реагировать на него, точно также какъ и представители власти, въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ подданные инославнаго исповѣдыванія внушали опасеніе въ качествѣ оппозиціоннаго элемента абсолютизму, что впрочемъ было вполнѣ естественно. Такъ, признаніе или допущеніе уже одного личнаго права нарушало всю желѣзную систему абсолютизма.

Но нигдѣ не обнаружилось съ такою наглядностью облеченіе въ религіозную форму политическихъ постулятовъ освободительнаго движенія, какъ на островахъ Великой Британіи и ея американскихъ колоніяхъ. Здѣсь можно усматривать процессъ развертыванія того единаго и цѣльнаго клубка индивидуальныхъ правъ, о которомъ мы говорили въ первой части, отмѣчая значеніе протестантизма въ доктринахъ Лютера и даже Кальвина [1]).

Этотъ моментъ религіозно-политической жизни Англіи, произведшій глубочайшее впечатлѣніе на умы всей Западной Европы, является живымъ историческимъ комментаріемъ къ положенію Гюйо, (принятому имъ отъ своего учителя А. Фуллье), что идея высшаго дѣйствія есть сила, стремящаяся осуществить

---

[1]) 163. стр. гл. IV.

дѣйствіе; что идея есть даже начавшееся уже осуществленіе высшаго дѣйствія [1]).

На основѣ англійскаго пуританизма или нонкоформизма выросли индепенденты, левеллеры и квекеры. Первые провели въ жизнь полное отрицаніе церковнаго преданія, сдѣлали религію личнымъ дѣломъ каждаго и не только по содержанію, но и по формѣ религіозной организаціи. Въ своей демократизированной религіозной общинѣ, основанной путемъ договора и согласія всѣхъ входящихъ въ нее членовъ, съ признаніемъ каждаго изъ нихъ полноправнымъ членомъ конгрегаціи, съ утвержденіемъ и реализаціей принципа равенства, индепенденты создали прообразъ истинной политической демократіи новаго времени, т. е. республики.

Вторые выставили требованіе, возвращавшее къ идеѣ первобытнаго христіанства, объ отдѣленіи церкви отъ государства. Они развивали совершенно сознательно и вполнѣ справедливо мысль, дѣлающую имъ большую честь въ пониманіи истинной свободы индивида.

Они говорили, что безъ раздѣленія церкви отъ государства призракъ насилія, всегда готовый реализоваться, угрожаетъ свободѣ индивида, въ какихъ бы формахъ такая свобода не была провозглашена. Съ тѣхъ поръ исторія много разъ подтверждала и подтверждаетъ эту истину.

Наконецъ квекеры осуществили впервые мысль стоицизма и мысль учителей христіанства, которые впрочемъ ушли назадъ, по сравненію со стоицизмомъ, подъ вліяніемъ соціальнаго давленія,—это мысль о противоестественности рабства.

Мы перечислили только главныя, такъ сказать, осуществившіяся идеи. Мы должны однако бросить общій взглядъ на принципіальное содержаніе ученій индепендентовъ и левеллеровъ, логическія послѣдствія которыхъ еще и до сихъ поръ далеко не вездѣ реализованы жизнью, но которыя восприняты

---

[1]) «Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction». Concl.

слѣдующими политическими мыслителями и борцами за общечеловѣческое освободительное движеніе.

Религіозная форма этическихъ и политическихъ радикальныхъ мыслей этихъ сектъ не только не ослабляла ихъ значенія для философіи государства, но дѣлала ихъ болѣе понятными и, такъ сказать, болѣе осязательными для народныхъ массъ ибо для народа ближе всего и понятнѣе была религія. А къ тому же религія, гонимая дѣлается цементомъ сопротивленія исповѣдующаго ее общества. Религія сектантскихъ обществъ Англіи сыграла именно такую роль для развитія индивидуализма. Вольтеръ [1]) хорошо охарактеризовалъ англійскихъ сектантовъ, сказавъ, что они сами выбираютъ себѣ наиболѣе удобный путь на небо. Сектантскія идеи распространялись въ многихъ тысячахъ брошюръ и памфлетовъ, составившихъ нынѣ сотни томовъ въ британскомъ музеѣ. Они имѣли громадное значеніе для воспитанія англійской націи, до послѣдняго времени являющейся оплотомъ политическаго индивидуализма и въ старомъ, и въ новомъ свѣтѣ.

III.

Мы остановимся преимущественно на тѣхъ пунктахъ доктрины индепендентовъ и уравнителей, которые, съ одной стороны, примыкаютъ къ индивидуалистическимъ ученіямъ 16 вѣка, въ особенности тираноборцевъ [2]), а съ другой служатъ звеньями дальнѣйшаго развитія индивидуалистическаго направленія. Мы видѣли, что и оппозиціонная абсолютизму доктрина тираномаховъ густо окрашена религіознымъ оттѣнкомъ.

Въ теченіе всего средневѣковья религіозная литература въ католической, церковной обработкѣ была проводникомъ и политическихъ доктринъ. На той же почвѣ продолжалась и освободительная борьба нѣсколько позднѣе. Даже въ нѣдрахъ

---

[1]) Lettres sur les Anglais.

[2]) Или тираномаховъ. См. первую часть этой книги.

самого католичества, какъ это ни странно, мы находили революціонно-индивидуалистическіе взгляды на основы государственнаго властвованія и по вопросу о происхожденіи государства. Это, конечно, помѣшало укрѣпленію радикальныхъ индивидуалистическихъ принциповъ, хотя дѣлалось далеко не съ освободительной цѣлью. Среди тираномаховъ мы отмѣчали и католиковъ-іезуитовъ Маріанну, Беллармина, который училъ, что, по божественному праву, власть принадлежитъ народу, вольному делегировать ее, кому угодно. Абсолютная власть, будь то церковная или политическая, не мирится съ раздѣленіемъ власти надъ индивидомъ-подданнымъ.

Это вполнѣ понятно. Всякій политикъ (свѣтскій или духовный), понимающій человѣческую природу, стремится собрать въ своей рукѣ власть надъ всѣми категоріями соціальныхъ императивовъ, господствующихъ надъ нею. Наиболѣе послѣдователенъ, въ этомъ отношеніи, восточный деспотизмъ. Въ немъ нѣтъ просвѣта для свободы индивида. Деспотъ — абсолютный духовный и свѣтскій владыка. Нормы религіи, морали и права находятся въ зависимости отъ его велѣній. По тѣмъ же основаніямъ и римскій папа заносилъ свой духовный мечъ надъ правомъ свѣтскихъ государей и ихъ подданныхъ. По тѣмъ же основаніямъ и свѣтскіе самодержавные монархи выставляли литературныхъ защитниковъ, доказывавшихъ, что они, государи, правятъ божіею милостью, что впослѣдствіи будетъ названо доктринерами предшественниками французской революціи «смѣшными сказками», а Локкомъ будетъ научно оспариваемо противъ Фильмера. Этимъ старались достигнуть повиновенія не только за страхъ, но и за совѣсть. Достаточно указать на одного изъ такихъ защитниковъ, упоминаемомъ нами, Боссюэтѣ [1]), наиболѣе полномъ выразителѣ этого типа, или на Томаса Гоббса, утверждавшаго, — (о чемъ

---

[1]) Politique tirée des propres paroles de l'ecriture Sainte. См. 183 стр. этой книги.

ниже), полное, рабское повиновеніе церковнаго государства, свѣтскому Левіафану [1]), или на Салмазія [2]).

Если абсолютная власть, для закрѣпленія своего владычества надъ индивидомъ стремилась къ едипому авторитаризму надъ всѣми категоріями нормъ, управляющихъ поведеніемъ личности, соединяя ихъ въ своей власти, то писатели индивидуалистическаго направленія добивались какъ разъ противоположнаго. Они искали принципа, съ помощью котораго можно было бы разграничить область дѣйствія каждой категоріи соціальныхъ императивовъ, поставляя ее въ большую или меньшую независимость. Поэтому борьба представителей различныхъ властей, указывавшая на то, что въ желаемомъ соединеніи и подчиненіи нормъ абсолютизму далеко не все благополучно, была имъ на руку.

Послѣ того, какъ въ эпоху поздняго возрожденія литературная распря двухъ мечей начала затихать и свѣтская власть оказалась въ протестантскихъ земляхъ побѣдительницей, то же явленіе обнаружилось и въ Англіи. Именно, здѣсь замѣчается возникновеніе своеобразнаго религіознаго ученія на почвѣ освобожденнаго отъ католичества христіанства. Это ученіе не только освобождаетъ индивида отъ подчиненія традиціонному церковному абсолютизму, но тѣми же принципами, добытыми изъ той же религіи, сдѣлало попытку обосновать всю несостоятельность свѣтскаго абсолютизма. Оно воспользовалось также результатами прежнихъ оппозиціонныхъ доктринъ, именно: идеей о независимости вѣрующей личности отъ произвола власти [3]), общею мыслью о томъ, что Богу нужно

---

[1]) Leviathan.

[2]) Defensio regia pro Carolo Primo, гдѣ Салмазій считаетъ государя отцомъ, съ его родительскими правами.

[3]) Ричардъ Гринъ въ своей исторіи англійскаго народа (т. III гл. I) приводитъ слова одной пуританки о своемъ мужѣ: «Въ дѣлахъ вѣры его разумъ всегда подчинялся слову Божію, но во всемъ другомъ самые величайшіе авторитеты на свѣтѣ не могли руководить его поступками вопреки разуму». Пуританинъ, замѣчаетъ историкъ, былъ обязанъ въ силу своихъ религіозныхъ убѣжденій подвергать изслѣдованію всякія притязанія свѣтской власти на его

повиноваться болѣе, чѣмъ людямъ (при чемъ божественныя истины толковались ими индивидуально) [1]) и, наконецъ, политической мыслью, что государь существуетъ для народа, а не народъ для государя, что государь есть управомоченный правитель. Эта послѣдняя мысль о делегаціи правителю власти и о сопротивленіи угнетенію, не могла способствовать укрѣпленію легитемизма и династическимъ интересамъ. Отъ нея оставался лишь одинъ шагъ къ республиканской теоріи т. е. теоріи чистаго политическаго индивидуализма, къ которой склонился Джонъ Лильборнъ, Овертонъ, Уолвинъ и другіе левеллеры. (Замѣчательно, что первыми теоретическими защитниками политическаго индивидуализма явились именно сектанты: гугенотъ Лянге, пресвитеріанецъ Бухананъ и, наконецъ, англійскіе диссентеры).

Индепенденты сдѣлали этотъ шагъ, не только усвоивъ отмѣченныя оппозиціонныя идеи, но перенеся принципы своей новой договорной религіозной общины на государство.

Ихъ задачей, по выраженію Томаса Гаррисона, было созданіе политической формы на основѣ гражданской и духовной свободы для сохраненія ниспосланной благодати Господа [2]). Вслѣдъ за тираномахами, которые, по мнѣнію Гирке, уже намѣтили идею о представительствѣ, о федерализмѣ, подготовили идею правового государства, индепенденты, какъ увидимъ ниже, придали теоріи народовластія еще болѣе опредѣленную форму.

Этихъ именно людей, по мнѣнію Вейнгартена [3]), должно считать первыми основателями того ученія о естественномъ

повиновеніе; какъ въ мірскихъ, такъ и въ религіозныхъ дѣлахъ онъ былъ обязанъ или признавать, или отвергать эти притязанія, смотря потому согласовались они или нѣтъ съ его высшей обязанностью предъ Богомъ (Пуританская Англія 1603—1660).

[1]) На основаніи непосредственнаго избранія Богомъ, сознаніе такой миссіи глубоко коренилось въ душѣ каждаго индепендента.

[2]) Рѣчь его послѣ битвы при Вустерѣ.

[3]) Die Revolutions Kirchen Englands. K. VII. Туже мысль поддерживаетъ и М. М. Ковалевскій (Родоначальники англійскаго радикализма) «Это теорія

правѣ, что, развитое потомъ Руссо, вызвало бурю европейской революціи. Мнѣніе, высказанное Германомъ Вейнгартеномъ, усвоилъ и развилъ гейдельбергскій ученый проф. Еллинекъ въ своемъ «Die Erklärung der Menschen und Burgerrechte».

Мнѣніе Вейнгартена, принятое Еллинекомъ касается главнымъ образомъ американскихъ индепендентовъ.

По условіямъ своей жизни и по теоретическимъ воззрѣніямъ Роджеръ Вильямсъ, Джонъ Коттонъ [1]) и другіе сосредоточили свое вниманіе на политической сторонѣ народовластія; и въ своихъ памфлетахъ, читавшихся съ неослабѣвавшимъ интересомъ на островахъ Британіи, занимались вопросами государственнаго права. Этому способствовало чрезвычайно важное обстоятельство.

Предшественники колониста Роджера пуритане и правое крыло индепендентовъ — «джентльмены» теоретически провозгласили свободу совѣсти и культа. Въ религіозныхъ воззрѣніяхъ, сами стояли на принципѣ религіознаго индивидуализма, а Кромвель въ значительной степени даже осуществлялъ названную свободу [2]), на самомъ же дѣлѣ они проявляли иногда большую нетерпимость. Извѣстно, что пуритане не позволили перевести корана на англійскій языкъ, стѣсняли іудейское вѣроисповѣдываніе, но противъ атеизма возставалъ тотъ же Кромвель, а затѣмъ и отецъ современнаго конституціонализма Джонъ Локкъ.

(левеллеровъ) является первымъ зародышемъ хорошо извѣстнаго ученія французскихъ писателей XVIII вѣка, Руссо въ томъ числѣ, о правахъ, предшествующихъ по времени и превышающихъ по достоинству всякаго рода положительный законъ (Antérieurs et Supérieurs aux lois positives)».

Bernstein. (Geschichte des Socialismus) называетъ «agrement of the people» предшественникомъ «общественнаго договора». Въ этомъ же смыслѣ о памфлетахъ и дѣятельности колониста индепендента Р. Вильямса говоритъ Еллинекъ (Erklärung etc.) и др.

[1]) Впослѣдствіи между ними произошли несогласія по вопросамъ обоснованія своихъ теорій. Коттонъ сдѣлался сторонникомъ преобладанія теократическаго начала, Вильямъ—свѣтскаго въ политикѣ.

[2]) О чемъ сохранились свидѣтельства его современниковъ, даже изъ числа нерасположенныхъ къ нему. (см. Карлейль: Рѣчи и письма Кромвеля).

Первые піонеры новаго свѣта, сами покинувшіе старый изъ за религіозныхъ распрей, прежде всего признали неотъемлемымъ и неприкосновеннымъ право религіозной совѣсти и внѣшняго ея проявленія до такой степени, что атеизмъ былъ поставленъ имъ внѣ наказанія и впервые введенъ въ сферу терпимости [1]).

Государственная доктрина индепендентизма зиждется на признаніи народа источникомъ и верховнымъ носителемъ власти. Это ясно и опредѣленно высказано въ одной изъ брошюръ Роджера Вильямса: «Высшій источникъ и основа «гражданской власти» заключается въ народѣ; его и нужно подразумѣвать подъ «гражданской властью» отличною отъ установленныхъ правительствъ. Если это такъ, если народъ можетъ устанавливать такую форму правленія, которая представляется ему наиболѣе соотвѣтствующей его общественному строю, то, очевидно, что учреждаемая имъ, такимъ образомъ, форма правленія имѣетъ не больше власти и сохраняетъ ее не дольше, чѣмъ насколько ввѣряетъ ее правительству согласіе и соизволеніе народа» [2]). Ниже мы увидимъ, что разрѣшая трудный вопросъ государственнаго права о суверенитетѣ, ремонстрантъ Гуго Гроцій въ сущности приближается къ теоріи Вильямса, когда общимъ носителемъ суверенитета дѣлаетъ также народъ. Но Гуго Гроцій—нѣкоторымъ образомъ революціонеръ въ религіи и много за то потерпѣвшій, чуть не казненный, далеко не можетъ быть сопричисленъ къ сторонникамъ народовластія. Онъ уступалъ лишь духу времени, въ которое Европа была наводнена оппозиціонной литературой, а Голландія являлась какъ бы ея всемірной типографіей.

Что касается вопроса объ осуществленіи государственной власти, то въ этомъ отношеніи сочиненія Мильтона раскры-

[1]) Американскій колонистъ Робинзонъ ставитъ лѣвымъ индепендентамъ въ заслугу несравненно *большую терпимость* по сравненію съ тѣми, кто *по имени* лишь считался основателями новыхъ церквей, лютеранами и кальвинистами.

[2]) Op. Cit. у Вейнгартена.

ваютъ предъ нами съ блестящею полнотой и воодушевленіемъ права парламента, какъ народнаго и представительнаго учрежденія, оплота свободы и защиты личности. Классическая защита авторомъ «Потеряннаго и возвращеннаго рая», свободы мысли и совѣсти слишкомъ извѣстна, чтобы на ней останавливаться и навсегда останется однимъ изъ прекраснѣйшихъ памятниковъ человѣческаго ума въ его страстномъ порывѣ къ истинѣ, вопреки всякому авторитаризму. Мы отмѣтимъ лишь указанія Джона Мильтона на основаніе этой свободы: естественное право человѣка, такое же право, на основаніи котораго птица летаетъ и рыба плаваетъ. Т. е. другими словами указаніе на естественныя условія нормальнаго существованія человѣка.

Кромѣ того въ этихъ сочиненіяхъ англійскій поэтъ-философъ, къ концу жизни принявшій аріанство, по своимъ политическимъ основоположеніямъ почти тождественъ съ индепендентомъ Вильямсомъ.

Но еще болѣе на естественную природу человѣка опираются левеллеры, когда требуютъ признанія за индивидомъ неотъемлемаго права исповѣдыванія вѣры и свободы совѣсти.

Литературнымъ выразителемъ ихъ ученія былъ «свободнорожденный» Джонъ Лильборнъ (Lilburn). Казалось онъ сдѣлалъ своею жизненною цѣлью наводнить Англію политическими памфлетами. Въ нихъ на первомъ планѣ—вопросы государственнаго права. Внутреннимъ основаніемъ ихъ разсмотрѣнія, въ чисто индивидуалистическомъ духѣ,—служатъ религіозные принципы, охарактеризованные нами выше.

Исходнымъ пунктомъ ученія левеллеровъ или уравнителей являются идеи равенства и свободы индивида—суверенаго члена политическаго союза [1]) (т. е. идеи, легшія въ основу доктринеровъ великой французской революціи).

---

[1]) Есть указанія, что лучшей формой такого союза они считали республику. Одинъ изъ памфлетовъ носитъ заглавіе: «*скромное ходатайство въ пользу основанной на равенствѣ республики*».

Хотя равенство, въ понятіи левеллеровъ, не простирается на область имущественныхъ отношеній. [1]), тѣмъ не менѣе во всемъ остальномъ оно проводится сектантами съ радикальной послѣдовательностью. Свобода индивида разсматривается какъ прирожденное (native) и неотъемлемое право, лежащее не только въ основѣ политическаго союза, образуемаго договоромъ народа (agrement of the people) [2]), но и ограничивающее народное правительство [3]). Такимъ образомъ левеллерами признается верховное право индивида, какъ въ осуществленіи и контролѣ надъ государственнымъ властвованіемъ, такъ и въ качествѣ неотъемлемаго пользованія личной свободой. Левеллеры, по духу того времени, въ своихъ памфлетахъ, главнымъ образомъ упоминаютъ объ индивидуальной свободѣ вѣры, но чрезвычайно важнымъ является принципіальное пониманіе и истолкованіе этого права на свободу. И принципы такого истолкованія, имѣющіе связь съ предшествующими актами англійскихъ вольностей [4]) легко могли быть, и дѣйствительно, были распространены на другіе виды свободы уже во многихъ американскихъ декларацiяхъ правъ—(bills of rights) прототипѣ декларацiи французской конституанты 1789 года.

---

[1]) Но левеллеры энергично порицали феодализмъ, тяжести налоговъ и пр., требуя равномѣрности и справедливости ихъ распредѣленія.

[2]) Документъ впервые использованный въ книгѣ Gardinéra (Исторія гражданской войны въ Англіи) и напечатанный въ его собраніи документовъ Пуританской революціи. Объ этомъ отчасти гласитъ ихъ манифестъ: Дѣло арміи (The case of the army).

Charles Borgeaud впервые перевелъ его на французскій языкъ («Premiers programmes de la democratie en Angleterre»).

[3]) Ранѣе М. М. Ковалевскій (Родоначальники англійскаго радикализма), а затѣмъ Г. Еллинекъ въ этой оригинальной чертѣ левеллерскаго ученія усматриваютъ предвосхищеніе своеобразія американскаго государственнаго строя, заключающагося въ признаніи неконституціонными законовъ, нарушающихъ вольности гражданъ.

«Я смотрю на палату общинъ, пишетъ Лильборнъ, какъ на верховное правительство Англіи; въ рукахъ ея сосредоточивается власть, присущая народу, и, тѣмъ не менѣе, члены палаты не вправѣ поступать по произволу, слѣдуя исключительно собственному желанію, но должны придерживаться основныхъ законовъ и обычаевъ страны».

[4]) Лильборнъ ссылается на «Magna charta libertatum».

IV.

Уже у индепендентовъ-левеллеровъ проскальзываетъ мысль о томъ, что церковь, есть дѣло рукъ человѣческихъ. Квекеры пошли далѣе. Они подвергли критической оцѣнкѣ исторію памятниковъ и догматовъ христіанства. И самому евангелію не придавали абсолютнаго источника религіи, указывая на текучесть и измѣнчивость религіозныхъ формъ. Вообще, форма религіи есть дѣло индивидуальное. Даже молитву «Отче нашъ» англійскіе сектанты были склонны разсматривать какъ образецъ молитвы, но не вѣчную форму молитвеннаго обращенія. Однако библія всегда оставалась тѣмъ кодексомъ религіозныхъ и моральныхъ поученій, около котораго, во всякое свободное время, группировалась англійская семья, поддерживавшая духъ пуританизма. Но уже это непосредственное обращеніе къ источнику религіозныхъ преданій, при всемъ почтеніи къ нему, радикально-настроеннымъ умамъ давало много пищи для своеобразнаго толкованія св. писанія. По мѣрѣ же развитія положительныхъ знаній [1]), со времени Бэкона, ученые люди и философы начинаютъ пользоваться ими для разрѣшенія и своихъ религіозныхъ сомнѣній. И мало-по-малу изслѣдованіе и толкованіе религіозныхъ догматовъ перешло на почву раціональнаго мышленія, вспомоществуемаго наблюденіемъ и опытомъ религіи у другихъ народовъ. Такая раціональная струя въ религіозной области, открытой ранѣе лишь одной вѣрѣ и чувству, способствовала развитію деистическаго направленія [2]) и образованію такъ называемой естественной религіи, родной сестры ученію о естественной нравственности. Этимъ путемъ и ученіе о нравственности также постепенно освобождалось отъ теологической указки [3]) и приводило въ

[1]) Harnack. Dogmengeschichte (I. 275) полагаетъ, что и самое католичество дѣлало попытку примирить знаніе и вѣру.

[2]) Religio Medici Броуна.

[3]) Бросимъ взглядъ на старую церковную точку зрѣнія въ этикѣ и тогда à contrario станетъ понятнымъ значеніе отдѣленіе этики отъ религіи для индивидуализма.

концѣ концовъ къ мысли о возможности такого же этическаго самоопредѣленія индивида, свойствами его природы, какое въ религіи проводили индивидуалистически настроенныя, выше разсмотрѣнные нами, религіозные радикалы.

Какъ ни значительны были однако успѣхи натурализма и его философіи, все таки ихъ недостаточно было для построенія естественной морали, что выпало на долю позитивизму и дарвинизму.

Поэтому отдѣляющаяся отъ теологіи этика проникнута, за немногими исключеніями, раціонализмомъ и интеллектуализмомъ. Толчекъ былъ данъ методологіей Декарта, англійскимъ утилитарнымъ моралистомъ философіи Бэкона.

Декартъ провозгласилъ принципъ эгалитаризма въ умственномъ отношеніи среди людей. У каждаго человѣка, по его мнѣнію, имѣется достаточно разума, чтобы заняться размышленіемъ о мірѣ и жизни. Не хватаетъ лишь указанія пути,

---

Основаніе нравственнаго закона въ религіи. Онъ обосновывается и поддерживается авторитетомъ церкви.

За всякаго родившагося въ лонѣ церкви еще до прихода его въ разумѣніе уже воспріемники при крещеніи даютъ поручительство въ томъ, что они сохранятъ его вѣрнымъ сыномъ церкви и научатъ повиноваться ея приказаніямъ. Сопричисленіе происходитъ безсознательно для новаго члена церкви. Онъ не спрашивается, и не можетъ быть спрошенъ о своемъ согласіи повиноваться традиціонной морали. Эта мораль какъ бы заранѣе навязывается личности по формамъ и шаблонамъ, одно критическое отношеніе къ которымъ называется ренегатствомъ. Обидное слово, которымъ и теперь пользуются политическія партіи въ аналогичныхъ случаяхъ. Слѣдовательно, при такой точкѣ зрѣнія, личность человѣка менѣе всего принимается во вниманіе, а также его разумъ; напротивъ, credo quia absurdum est. Для церковно-нравственной точки зрѣнія важно не сознательное отношеніе личности къ этическому нормовоззрѣнію, а подчиненіе ему, такъ какъ нормы эти существуютъ издревле, утверждены церковью и прививаются личности съ помощью сложнаго церковнаго аппарата. Лишь близко причастные къ этому аппарату призваны къ истолкованію нормъ, всѣ остальные должны оказывать безпрекословное повиновеніе. Для нихъ догма неприкосновенна. Результатомъ является вѣчная опека моральнаго индивида. Разумъ личности долженъ вѣрить даже абсурду. И важнѣе всего, что между индивидомъ и нормами, которыя онъ долженъ воспринимать и проводить въ жизнь стоитъ авторитетъ догмы и церкви. Ихъ застывшія формы сковываютъ разумъ индивидуальный. Коллективный разумъ столѣтій подавилъ его.

которымъ слѣдуетъ итти въ этихъ размышленіяхъ. Съ тѣхъ поръ, какъ такой путь былъ предложенъ, а у людей 17 столѣтія все болѣе и болѣе укрѣплялась мысль о значеніи разума, исчезала супранатуралистическая точка зрѣнія въ вопросахъ, не касающихся религіи. Въ вопросахъ же, такъ или иначе, соприкасавшихся съ религіей, напр., въ вопросахъ о поведеніи человѣка, мы замѣчаемъ у цѣлаго ряда мыслителей, разсуждавшихъ о сущности морали, стремленіе не только отграничить въ своихъ изслѣдованіяхъ область сверхестественнаго, но и, что главное, найти основанія нравственности въ самомъ индивидѣ и показать, что субстанціей нравственности является сама человѣческая личность и ея природныя свойства. И цѣлый рядъ писателей, занимавшихся этикой въ этомъ смыслѣ, дѣлаетъ тоже, что дѣлаютъ учителя естественнаго права, начиная съ Гроція т. е. ищутъ въ человѣческой природѣ такое свойство, которое in abstracto можно было бы сдѣлать постулатомъ этики.

Если индивидуальный разумъ Декарта бросилъ вызовъ вѣковому разуму формальной схоластической наукѣ, если Декартъ аппеллировалъ къ естественной мощи разсудка и вѣрѣ противопоставилъ философское сомнѣніе, то не находимъ ли мы такой же аппелляціи у теоретиковъ зарождающейся морали въ новое время. Они также бросили вызовъ традиціональной, гетерономной этикѣ средневѣковья.

У однихъ обосновано, у другихъ въ качествѣ постулата, вездѣ проглядываетъ одинаковая мысль о природѣ самого человѣка, какъ источникѣ нравственныхъ нормъ. Эта природа является отнынѣ фундаментомъ новыхъ этическихъ построеній, въ основѣ которыхъ лежатъ свойства и способности человѣческой личности, ея отношеніе къ другимъ и всякое средостѣніе устраняется съ большей или меньшей рѣшимостью. Но такова уже сила переживанія, что у названныхъ моралистовъ наряду со ссылками на естественнаго человѣка все еще находимъ старые схоластическіе термины и понятія. Новое вино

по необходимости, вливалось пока въ старые мѣха, которые однако разрушались силою броженія и отъ своей ветхости.

Но съ тѣхъ поръ, какъ основой новаго этическаго нормопониманія явилась природа человѣка, не могло не измѣниться и воззрѣніе на основу политическаго порядка и его объясненіе. Политическіе философы также сосредоточили свое вниманіе на естественныхъ свойствахъ человѣка прежде, чѣмъ онъ сдѣлался гражданиномъ. И, быть можетъ, не случайно то обстоятельство, что ремонстрантъ Гуго Гроцій,—упоминавшійся нами въ началѣ этой главы, среди голландскихъ моралистовъ,—явился отцомъ доктрины естественнаго права. А эта доктрина окончательно перенесла центръ тяжести философіи права новаго времени съ почвы средневѣковаго теократизма и античнаго этатизма на почву политическаго индивидуализма.

1.

ГЛАВА VII.

(XVII столѣтіе).

Доктрина естественнаго права, ея раціональныя основанія и отношеніе къ политическому индивидуализму.

1.

Обобщеніе нѣкоторыхъ индивидуалистическихъ элементовъ, добытыхъ предшествующей философіей.

I.

Индивидуалистическая идея равенства, т. е., признаніе за каждой личностью права на одинаковыя условія существованія въ обществѣ и государствѣ—распространяемая коммунистами и на область экономическихъ отношеній—созидалась, въ исторіи политическихъ ученій, на основѣ мысли, развитой стоицизмомъ, о достоинствѣ и равенствѣ по природѣ всѣхъ людей. Христіанство кромѣ того внушило еще чувства любви и уваженія ко всякому человѣку, какъ носителю стремленія къ нравственному совершенству и тѣмъ выдѣлило человѣка изъ всей остальной природы [1]). Эти идеи и чувства были восприняты и варіировались во многихъ средневѣковыхъ сектахъ, стремившихся

[1]) «Какъ выраженіе чувства, христіанство было мистическимъ порывомъ, страстной жаждой нравственности и святости. Античный міръ зналъ примѣры высокой нравственности и доблести въ видѣ добровольнаго самопожертвованія со стороны индивидуализма ради того, что было дорого ему самому или его ближнимъ; но эта нравственность была еще утилитарной, а доблесть—гражданской; жертвовали собой ради родного города, ради отечества; ради нихъ были нравственны, мужественны, терпѣливы, безкорыстны; ради нихъ умирали. Совсѣмъ другая идея, другое чувство заключается въ святости самой по себѣ, ради нея самой или ради любви къ Богу, т. е., опять таки ради любви къ святости. Эта святость представляетъ собою экзальтацію человѣка, желающаго быть достойнымъ служенія Богу: человѣкъ становится чистымъ, святымъ, становится героемъ ради служенія идеалу, т. е., ради его осуществленія. Отсюда происходятъ явленія, иногда очень вредныя съ соціальной точки зрѣнія, но всегда достойныя уваженія съ точки зрѣнія личнаго совершенствованія, и, несомнѣнно, совершенно неизвѣстныя древности,—это: аскетизмъ, монашество и пр. Эр. Ренанъ».

свергнуть иго католичества, монополизировавшаго христіанскую доктрину. Онѣ передались гуманизму и реформаціи и усвоены были философами новаго времени, полагавшими субстанціальность человѣка въ его разумной природѣ.

Когда идея независимости и самостоятельности личности окрѣпла и проявились ея притязанія на самоопредѣленіе въ религіи, въ этикѣ, когда подъ вліяніемъ индивидуалистическаго напора пошатнулось многовѣковое зданіе католической церкви, абсолютизмъ духовной власти былъ подорванъ, когда, затѣмъ, абсолютизмъ государственной власти еще болѣе усилился и сталъ полнымъ опекуномъ надъ индивидомъ,—то надо было спаять воедино всѣ накопленные предшествующей философіей индивидуалистическіе элементы, чтобы дать дѣйствительный отпоръ и этому абсолютизму. Необходимость такого отпора обусловливалась развитіемъ личности, переставшей мириться съ гнетущими условіями политическаго деспотизма, воздвигавшемъ препоны дальнѣйшему раскрытію ея самосознанія.

И не случайнымъ является то обстоятельство, что концентрація идей политическаго индивидуализма, накоплявшихся вѣками, произведенная индепендентами—левеллерами въ Англіи, носила религіозную окраску. Мы уже говорили, что религіозная литература, возникшая въ схоластической обработкѣ, оставалась еще, нѣкоторое время, фономъ всѣхъ соціально-политическихъ разсужденій. Кромѣ того, съ нею былъ тѣсно связанъ вѣковой политическій вопросъ о спорѣ двухъ властей — значеніе котораго для индивидуализма мы старались выяснить въ первой части,—а съ этимъ вопросомъ въ органической связи находился и вопросъ объ индивидуальной свободѣ вѣры и культа, первое звено развернувшейся впослѣдствіи цѣпи индивидуальныхъ правъ.

Вотъ почему на долю упомянутыхъ выше, англійскихъ сектантовъ выпало усвоеніе добытыхъ элементовъ политическаго индивидуализма и попытка частичной ихъ реализаціи, съ помощью своего религіознаго жизнепониманія и настроенія.

Именно они попытались конструировать политическую форму сожительства по образу принятой ими конгрегаціональной формѣ религіознаго общенія. Въ основѣ послѣдней, какъ извѣстно, лежало соглашеніе автономныхъ личностей, обладающихъ неограниченнымъ правомъ свободы религіознаго самоопредѣленія. Въ прототипѣ этого права они предвосхитили вообще понятіе объ индивидуальномъ правѣ. Въ прототипѣ же соглашенія они предвосхитили индивидуалистическую договорную теорію государства.

Но и въ томъ, и въ другомъ случаяхъ, проникнутые этико-религіозными соображеніями, проглядывавшими даже у тѣхъ изъ нихъ, кто, въ родѣ Вильямса тяготѣлъ болѣе къ политикѣ, они не дали своему политическому ученію философско-правовыхъ обоснованій. И самая идея естественныхъ, неотчуждаемыхъ правъ была примѣнена ими инстинктивно, такъ сказать явочнымъ порядкомъ.

Абрисъ естественно правовой доктрины далъ ремонстрантъ Гуго Гроцій, по своей философской эрудиціи болѣе способный воспринять и выкристаллизовать идею естественной личности, у другихъ сектантовъ, находившуюся подъ религіознымъ вліяніемъ.

Для этого необходимо было воспользоваться результатами античной эллинско-римской философіи, подготовившей идею человѣка, живущаго по природѣ. Но въ этой идеѣ столкнулись два противоположныхъ воззрѣнія, вытекающихъ изъ стоической и эпикурейской философій.

Оба эти воззрѣнія, несмотря на свою противоположность вошли въ доктрину естественнаго права.

Стоицизмъ утверждалъ, что нормы человѣческаго поведенія даются самой природой. Другими словами, признавалось, что личность находится въ полной зависимости отъ фатальныхъ нормоопредѣленій, полагаемыхъ на нее извнѣ.

Но уже софисты и эпикурейцы держались иного воззрѣнія. Право разсматривалось ими какъ результатъ свободнаго

творчества человѣка, а не отождествлялось съ законами природы. Правовая личность образуется чрезъ подчиненіе человѣка нормамъ, бытіе которыхъ обусловлено договоромъ съ другими людьми. Эти нормы, говорили эпикурейцы, полезны, и потому — необходимы. Противорѣчіе явное между двумя воззрѣніями. Право — результатъ свободнаго соглашенія людей. Право — результатъ необходимыхъ законовъ природы или, выражаясь точнѣе, одинъ изъ видовъ этихъ законовъ. Если есть свободное соглашеніе, то какъ бы устраняется понятіе необходимости. Если же утверждается необходимость, то какой смыслъ можетъ имѣть свобода соглашенія о томъ, что было, есть и будетъ, независимо отъ человѣческой воли. Казалось, что идея естественнаго права (ius naturae) и идея свободнаго правоопредѣленія взаимно уничтожаютъ другъ друга.

И тѣмъ удивительнѣе, что философія права и государства новаго времени, впитавшее античныя идеи въ эпоху возрожденія — воспользовалась для своихъ конструкцій какъ стоическими, такъ и эпикурейскими воззрѣніями, и связала ихъ въ новой и цѣльной доктринѣ естественнаго права.

Опорные пункты сближенія между двумя воззрѣніями можно найти уже въ ученіи Эпикура о справедливомъ-полезномъ. Критеріемъ пользы, по Эпикуру, служитъ природа человѣка. Если справедливое есть результатъ соглашенія о полезномъ (σύμβουλον τοῦ συμφέροντος), т. е., если справедливое есть полезное всѣмъ или большинству людей, то оно также — результатъ природы человѣка. Иначе, возможно ли найти базу для соглашенія и санкціонировать вытекающія изъ соглашенія нормы. Соглашеніе или договоръ есть въ сущности ничто иное, какъ *естественный выходъ*, къ которому приходятъ люди въ реализаціи справедливаго [1]).

При такомъ освѣщеніи доктрины Эпикура, имѣется въ виду уже не идея природы вообще (Макрокосма), которую

[1]) Основанія такому освѣщенію находимъ и у Руссо L. I. ch. VI (Contrat Sociale).

кладутъ въ основу своего нормопониманія стоики, *но идея природы человѣка* (Микрокосма).

Римскіе юристы, находившіеся подъ сильнымъ вліяніемъ стоическаго ученія, подъ понятіемъ природы въ философско-правовомъ смыслѣ разумѣли природу человѣка, природу вещей и человѣческихъ отношеній. Слѣдовательно, уже они дали попытку точнѣе опредѣлить понятіе природы, разложивъ его, путемъ анализа на составные элементы, и выразивъ эти послѣдніе въ конкретныхъ юридическихъ терминахъ.

Философія права новаго времени сосредоточиваетъ исключительное вниманіе на свойствахъ человѣческой природы.

И затѣмъ, прежде всего, на законахъ сосуществованія людей между собою; причемъ она задается цѣлью объяснить законы именно изъ этихъ свойствъ человѣка.

Такая постановка вопроса и его разрѣшеніе заключены въ доктринѣ естественнаго права, отцомъ которой считается Гуго Гроцій.

Превосходно знакомый съ античной, средневѣковой литературой, а также съ ученіями сектантовъ, однимъ изъ которыхъ былъ самъ, Гроцій для своей философіи права широко воспользовался также и основнымъ положеніемъ раціональной философіи 17 вѣка.

2.

Раціональная основа индивидуализма въ ученіи Гроція о естественномъ правѣ.

2.

Раціональная основа индивидуализма въ ученіи Гроція о естественномъ правѣ.

I.

Этимъ основнымъ положеніемъ былъ своего рода догматъ, о мыслящей субстанціи человѣческой личности—какъ ея сущности. Разумная природа человѣка сдѣлалась базисомъ разсужденій не только методологовъ, но этиковъ и политиковъ. Декартъ отказалъ животнымъ, кромѣ человѣка, въ субстанціи мышленія. Человѣкъ какъ бы выдѣлялся изъ всей остальной природы. Это послужило основаніемъ нѣкотораго превозношенія человѣческой личности. Впрочемъ даже послѣдователи Декарта, скоро поправили эту гордую черту картезіанства и ввели различіе между человѣкомъ и животными въ его болѣе умѣренныя границы. Но такое выдѣленіе человѣка на базисѣ мышленія—основной субстанціи человѣческой личности—въ представленіяхъ мыслителей той эпохи еще болѣе заставляло сосредоточить вниманіе именно на изученіи человѣческой личности, ея аттрибутахъ, ея законахъ, а не законахъ всей вообще природы и законахъ вселенной. Сознаніе, обращенное внутрь себя; сознаніе обращенное на себѣ подобныхъ; сознаніе, обращенное на законы существованія «я» и другихъ «я». Таково было послѣдовательное движеніе пунктовъ философіи новаго времени. И формирующей, творческой и раскрывающей тайны микрокосма затѣмъ уже макрокосма силой, вѣдѣнію которой не было границъ, явилась въ человѣкѣ субстанція мы-

шленія. Нетолько у гуманистовъ и раціоналистовъ, но и у теологизирующихъ и скептически построенныхъ мыслителей въ родѣ, современника Декарта, Блеза Паскаля. Мышленіе выдѣляетъ человѣка изъ остальной природы и не смотря на то, что значеніе вселенной было раскрыто натуралистическимъ мышленіемъ, все же полагали, что человѣкъ не настолько растворенъ въ ней, чтобы не чувствовать своей индивидуальности и не сознавать своей личности. Мышленіе составляетъ достоинство и критеріи личности человѣка. Но уже Паскаль вноситъ скептическую пору въ этотъ дифирамбъ всемогуществу человѣческаго ума. По мнѣнію Паскаля, человѣкъ дѣйствительно великъ именно своей природной способностью мыслить (lumiere naturelle). Но благодаря той же способности, человѣкъ возбуждаетъ жалость. Въ самомъ дѣлѣ: сколь много остается безнадежно скрытымъ отъ человѣческаго ума. [1])

Человѣку свойственно думать, что онъ можетъ постигнуть истину и *справедливость*. Но это заблужденіе. Что касается, напр., справедливости, то она, въ сущности, есть привычка, созданная воображеніемъ и фантазіей, поддерживаемая силой магистратуры и королей. Въ этой мысли вновъ слышится скептицизмъ софистики. Однако такое сомнѣніе въ абсолютности господствовавшаго политическаго нормопониманія всетаки возвышало человѣка возможностью критическаго отношенія къ власти косвенно же освобождало его отъ непремѣнной обязанности повиновенія всякому авторитету. Этимъ расшатывался также и обычай. Съ точки зрѣнія Паскаля, сомнѣніе въ безусловномъ авторитетѣ абсолютной власти, по отношенію къ мыслящей личности, является тѣмъ болѣе допустимымъ, что

---

[1]) Pensées de Blaise Pascal. Paris 1843. Partie I. Article IV. VI. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encou plus noble que ce que le tue, parce qu'il sait qu'il meurt; et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Ainsi toute notre dignité consiste dans la pénsée. L'est de là qu'ie faut relever..... Travaillons donc à bien penser: voilà le principe de la morale. (Comment pourrait il se faire qu'une partie connût le tout? P. I. A. VI. XXVI. III. Art. VII. Misère de l'homme).

смѣна иногда противорѣчащихъ другъ другу нормопониманій совершается при ясномъ сознаніи пребывающаго «я». [1])

Въ области теоретической мысли скептическое пониманіе права и справедливости если и могло бы удовлетворить философа, то въ области политическаго мышленія, которое вырабатываетъ принципы дѣйствованія, оно оказывалось недостаточнымъ.

Скептицизмъ въ области политики или парализуетъ волю или вводитъ анархію, т. е. уничтожаетъ государство, а, слѣдовательно, и самое понятіе о политическомъ индивидѣ. Политическое мышленіе семнадцатаго столѣтія было проникнуто идеей необходимости государственнаго властвованія. Поэтому возмущеніе разумной природы человѣка противъ традиціи, даже благодаря скептицизму, не могло привести къ анархической доктринѣ. Разрушая и отвергая нормопониманіе традиціонное, разумъ тотчасъ же искалъ основаній для построенія новаго нормопониманія. Скептическая струя, замѣтная отчасти уже въ философіи Декарта и довольно ощутительная въ блестящихъ афоризмахъ Паскаля, была годна для разрушенія, но не для созиданія политической доктрины. Она вырывала индивида изъ цѣпей традиціонныхъ авторитетовъ, но оставляла безпомощнымъ въ созиданіи идеаловъ соціальнаго жизнепониманія, а главное постулятовъ для такого жизнепониманія. Несмотря на свой скептицизмъ, Декартъ нашелъ постуляты для своей методологической философіи. Такіе же постуляты должны быть найдены и для политической философіи.

Что было совершено Декартомъ по отношенію ко всей области человѣческаго знанія, Гуго Гроцій за двѣнадцать лѣтъ до французскаго мыслителя сдѣлалъ по отношенію къ философіи права [2]).

---

[1]) P. I. A. VI. VIII., Ar. IV и V.

[2]) Discours de la methode—1637, a De iure belli ac pacis 1625. Мы пользовались изд. Hugonis Grotii D. iure belli ac pacis L. III Lausanae. MDCCLI.

II.

Въ основной предпосылкѣ Гуго Гроцій сходился съ Декартомъ. Какъ на основаніе построенія новаго нормопониманія, Гуго Гроцій также указалъ на разумную природу человѣческой личности (natura rationalis[1]), также выдѣлилъ ее изъ остальной животной природы[2]). Онъ воспользовался стоическимъ терминомъ ius naturale и сузилъ его значеніе, примѣнивъ обозначаемое имъ понятіе естественнаго права только къ человѣческой природѣ[3]). Такимъ образомъ, изслѣдованіе законовъ соціальнаго человѣческаго бытія было выдѣлено имъ въ особую область и ius naturale, въ смыслѣ, приданномъ Гроціемъ, никоимъ образомъ не было отождествляемо съ мировымъ значеніемъ стоическаго понятія «leges naturae». Синтетическое пріобщеніе iuris naturalis къ разумной и общительной природѣ человѣческой личности дѣлается поворотнымъ пунктомъ въ исторіи развитія политическаго индивидуализма. Въ разумной человѣческой природѣ Гроцій нашелъ качество общительности и придалъ ей эпитетъ socialis[4]), а не аристотелевскій эпитетъ: «Πολιτικὸν». Гроцій какъ бы отдѣлялъ этимъ понятіе человѣческой личности отъ связаннаго съ нею,—господствующимъ античнымъ нормопониманіемъ,—понятія государственности. У отца философіи права новаго времени мы находимъ совершенно иную постановку вопроса. Принадлежностью къ государству Аристотель выдѣлилъ человѣка изъ всѣхъ остальныхъ животныхъ. Стагиритъ не предполагалъ возможности существованія человѣка внѣ государства.

---

1) De iure belli ac pacis L. I. C. I. § 1.

2) Prolegomena, VI и VII ea iam (scilic. appetitus societatis facultas sciendi, agendique secundum generalia praecepta и т. д.) sunt non omnium quidem animantium, sed humanae naturae congruentia. См. также Proleg. XI. I. Впослѣдствіи вслѣдъ за Декартомъ и Гроціемъ пойдетъ и Руссо; въ своемъ Эмилѣ (L. I) создающій панегерикъ разуму онъ отказывается даже отъ сравненія себя съ животными.

3) Hugonis Grotii prolegomena in tres libros de iure belli ac pacis. § IX. «contra ius naturae, humanae scilicet, esse intelligetur».

4) De iure belli ac pacis L. I. C. I. § 1.

Гуго Гроцій отмѣтилъ человѣческую природу предикатомъ разумности, т. е. свойствомъ, заимствовавшимъ не изъ категоріи иныхъ вещей, а изъ сущности самого человѣка. И въ самомъ человѣкѣ онъ нашелъ свойство общительности. Это давало политическому индивидуализму опорный пунктъ — привязку всѣхъ будущихъ политическихъ конструкцій, разсматриваемаго нами направленія.

Самъ Гуго Гроцій весьма блѣдно намѣтилъ свою систему; глубже, точнѣе и рельефнѣе своихъ предшественниковъ онъ указалъ лишь предпосылки политическаго индивидуализма, не будучи особенно склоннымъ къ нему. Онъ пользовался ими въ своей конструкціи, но кое гдѣ сталъ съ ними даже въ рѣзкое противорѣчіе.

III.

Какъ впослѣдствіи Декартъ,—(что мы уже видѣли)— Гроцій чрезвычайно остроумно обошелъ подводный камень ортодоксальной схоластики, разъ навсегда отдѣливъ правовое нормопониманіе отъ религіознаго [1]). Этимъ онъ завершилъ работу этическихъ мыслителей, расторгавшихъ связь между этическимъ индивидомъ и религіознымъ.

Такое отдѣленіе было логическимъ слѣдствіемъ Гроціевыхъ раціональныхъ предпосылокъ. Природа человѣка съ данными въ ней свойствами отдѣлялась отъ воли Творца [2]). Если право относится къ свойствамъ природы человѣка какъ слѣдствіе къ причинѣ, то создавшій причину не воленъ въ тѣхъ слѣдствіяхъ,

---

[1]) Est autem ius naturale adeo immutabile, ut ne a Deo quidem mutari queat. L. I. c. I. § 10, 5 Гроцій также какъ и средневѣковые теологи называютъ Бога источникомъ естественнаго права. Но, относя между прочимъ и сюда его объясненіе въ (L. I. C. III. § 14), разъ установленное право въ своей дальнѣйшей реализаціи подчиняетъ закону необходимости.

[2]) Заключеніе Гроціева опредѣленія понятія естественнаго права: «Deo talem actum aut vetari aut praecipi». (D. iure belli ac pacis L. I. c. § XII) есть или уступка духу времени, введенная Гроціемъ въ свое опредѣленіе, но во всякомъ случаѣ имѣющая косвенное знаніе или уступка религіозному чувству. Это ясно изъ послѣдующихъ разсужденій Гроція.

которыя необходимо и логически изъ нея вытекаютъ, когда, напр., изъ свойствъ данной геометрической фигуры, необходимымъ образомъ вытекаютъ извѣстныя слѣдствія. Другими словами, раціональныя предположенія должны быть признаны истинными, если логически нельзя представить для нихъ отрицательныхъ инстанцій.

Ортодоксія должна была примириться съ очевидностью гроціевыхъ доказательствъ или отрицать ее, что было бы нелѣпостью [1]).

Теоретическое раздѣленіе религіознаго и правового нормопониманій [2]) имѣло для индивидуалистическаго направленія слѣдующее значеніе. Оно устраняло гетереномное нормопониманіе для индивида и открывало возможность построенія автономнаго правового нормопониманія, ограничивающагося предѣлами земного бытія. Это значило, что отнынѣ политическая философія отъ эсхотологической, религіозной цѣли приводилась къ своему ближайшему предмету: къ изученію единственно земной формы общенія людей и къ разумной природѣ индивида, свойствами которой и обусловливалась эта форма. Такимъ образомъ, Гроцій закрѣпляетъ, по отношенію къ политикѣ, гуманистическія идеи эпохи возрожденія, о которыхъ мы говорили выше.

Но Гроцій пошелъ однако далѣе и оказалъ еще услугу индивидуалистическому направленію, идя рука объ руку съ упомянутыми въ предшествующей главѣ этическими мыслителями. Онъ выдѣлилъ изъ религіозной (обрядовой) нравственности естественную нравственность, которая носитъ у него названіе «ius naturae laxius» (et continet praecepta moralia). Эта послѣдняя, въ свою очередь, отдѣляется, по Гроцію, отъ ius naturae sociale (т. е. отъ естественнаго права въ собствен-

---

1) Хотя ортодоксы и доказывали «non esse principium iuris naturae essendi, nec concipi ius naturae remoto Deo posse». Henrici Coccei commentaria Hugonis Grotii, De iure belli ac pacis MDCCHI. V. V. Sectio III. 16—24.

2) L. I. C. I. § 4. 7. et 8. L. II. C. VII. § 2. C. II. § 2. C. XVII. § 2.

номъ смыслѣ). Для объясненія функціи этики, (ius naturae laxius) — что то же заслуживаетъ вниманія при обсужденіи значенія Гроціѣ въ развитіи идей политическаго индивидуализма, — Гроцій примѣняетъ аристотеліанскую геометрическую пропорцію, а не ариѳметическую или уравнивающую. Послѣдняя пріурочена имъ къ объясненію функціи права. Другими словами, въ Гроціѣ мы имѣемъ сторонника правового эгалитаризма т. е. равенства правовыхъ условій для существованія индивида, вопреки іерархическимъ воззрѣніямъ средневѣковья, затѣнившимъ христіанскую идею принципіальнаго равенства всѣхъ предъ Богомъ-Отцомъ.

IV.

Для того чтобы покончить съ значеніемъ Гроція, по отношенію къ нашей темѣ, въ области права и перейти къ такой же оцѣнкѣ его, въ области философіи государства, укажемъ на то положеніе, которое занято имъ среди современныхъ философско-правовыхъ теченій. Положеніе Гроція, по отношенію къ схоластической философіи права, отмѣчено выше.

Какое же положеніе занято имъ по отношенію къ скептическому направленію? Отецъ философіи права новаго времени, очевидно, расходится съ Паскалемъ, утверждавшимъ, что три градуса удаленія отъ полюса переворачиваютъ всю юриспруденцію [1]). Право-де имѣетъ свои эпохи, что явствуетъ изъ различія и даже противорѣчія правовыхъ феноменовъ въ разныя времена [2]). Что истинно по одну сторону Пиренеевъ, то ложно по другую.

По Гроцію, разумная и общительная природа человѣка заключаетъ въ себѣ свойства, независимыя отъ эпохъ и гео-

---

[1]) Pensées P. I. A. VI. VIII. Trois degrés d'elévalion du pôle renvertent tout jurisprudence.... Le droit à ses époques.... vérité au deça des Pyrénées erreur au delà....

[2]) ib.

графическихъ градусовъ. Постуляты естественнаго права, основывающіеся на этой природѣ, также вѣчны и постоянны. Положительное же право есть, въ сущности, развитіе началъ естественнаго права (Prelogomena 15: Deinde vero cum iuris naturae sit stare pactis ab hoc fonte iura civilia fluxerunt; также см. prol. 8). Но, оставаясь одной и той же, основа положительнаго права, не мѣшаетъ послѣднему принимать различныя конкретныя формы, въ зависимости отъ времени и пространства. Объясняя, такимъ образомъ, видоизмѣненія положительнаго права, Гроцій далекъ отъ эмпиризма и карнеадовскаго скепсиса, къ которому въ этомъ вопросѣ, повидимому, приближаются Паскаль и отчасти Монтень. Признаніе эмпирическаго индивида основаніемъ положительнаго права могло служить и, дѣйствительно, служило объясненіемъ феодальнаго права—силы. Не только Пиринеи, но и тѣ скалы, на которыхъ были расположены замки феодаловъ, раздѣляли области съ различными правопорядками. Физическая сила рыцарскихъ дружинъ, съ другой стороны, сила привычки, на которую указываетъ Паскаль, служили основаніемъ правопорядка. Естественное же право, по доктринѣ Гроція, могло быть только основаніемъ для отрицанія такого средневѣковаго правопорядка и созиданія новаго правовоззрѣнія.

Вмѣсто аристократизма силы Гроціемъ проводится точка зрѣнія демократизма т. е. присвоенія каждому человѣку разумной природы, какъ основанія права. Это право Гроцій истолковываетъ, какъ совокупность естественныхъ условій, опознанныхъ и признанныхъ разумомъ, обусловленныхъ природой человѣка и одинаковыхъ для каждаго индивида. Природа человѣка не только разумна, а также и общительна. Въ ней источникъ соглашенія между людьми и основаніе соблюденія этихъ соглашеній. Несоблюденіе такихъ соглашеній есть порядокъ, противный естественному праву. Онъ влечетъ за собою неуваженіе къ личности другого, насиліе надъ личностью т. е. не-

справедливость (Cum tamen iniustitia non aliam habet naturam quam alieni usurpationem. Prolegomena, XLIV) [1]).

Однако, вводя элементъ договора въ понятіе положительнаго права, Гроцій не идетъ всецѣло за утилитаризмомъ Эпикура. Договоръ, конечно, полезенъ людямъ, но causa proxima договора разумная и общительная природа человѣка, а польза есть лишь causa remota. Поэтому, договоръ не эмпирическій и случайный результатъ этой природы, а естественная, необходимая форма правопорядка.

Такимъ образомъ комбинируетъ Гроцій элементы стоическаго и эпикурейскаго правовоззрѣній: элементы необходимости и элементы участія въ образованіи правопорядка человѣческой воли (соглашеніе), въ конечномъ счетѣ также зависимой отъ свойствъ человѣческой природы. Вторые элементы, въ особенности, выступаютъ у Гроція въ его теоріи государственнаго права [2]). Это видно уже изъ его опредѣленія государства. (Civitas est coetus perfectus liberorum hominum, iuris fruendi et communis utilitatis causa sociatus L. I. c. I. 14).

Къ этому опредѣленію необходимо добавить, что, по Гроцію, источникомъ государственнаго права является обязательность соблюденія договоровъ. А въ основѣ совершеннаго общенія свободныхъ людей (т. е. государства) лежитъ то свойство человѣческой личности, которое Гроцій называетъ appetitus societatis. Предъ нами не только зародышъ договорной теоріи государства, но попытка объясненія государственнаго бытія свойствомъ, заложеннымъ природой въ каждомъ изъ составныхъ частей государственнаго союза т. е. свойствомъ человѣческой личности. Попытка объясненія природы государства природой человѣка. Индивидуалистическое направленіе такой теоріи внѣ сомнѣнія. Такое значеніе въ особенности выступаетъ, если сравнить объясненіе Гроція, съ объясненіями

[1]) Prolegomena §§ V, XVI, XVIII, XVII.

[2]) Государственное право называется у Гроція гражданскимъ правомъ см. испр. L. I. C. I. XVI/2. C. III. § VI/1.

предшествующихъ писателей этатическаго и теократическаго періодовъ.

Въ нѣкоторыхъ пунктахъ своего ученія, Гроцій совершенно ясно примыкаетъ къ предшественникамъ политическаго индивидуализма и заимствуетъ нѣкоторые принципы ихъ теорій, но безъ крайнихъ выводовъ и въ значительно смягченномъ видѣ.

Такъ ученіе Гроція о суверенитетѣ продолжаетъ развитіе идей Марсилія изъ Падуи и отчасти даже тираномаховъ. Субъектомъ власти, по Гроцію, (subiectum commune) [1]), является народъ. Правда, Гроцій дѣлаетъ носителемъ суверенитета и государя въ качествѣ subiectum proprium [2]) власти, но изъ нѣкоторыхъ его замѣчаній явствуетъ, что in principe субстратомъ власти всегда остается народъ (какъ, напр., въ случаѣ прекращенія власти государя), а государь есть органъ власти общаго субъекта — народа. Здѣсь можно усматривать видоизмѣненіе и смягченіе демократическихъ воззрѣній тираномаховъ. Вліяніе послѣднихъ, въ ученіи Гроція, сказывается принимаемыми имъ положеніями: 1) Государь для государства, а не обратно. Государь управомоченъ народомъ для несенія обязанностей во благо подданныхъ. 2) Подданные имѣютъ право сопротивленія государю — тирану. Послѣднее положеніе подвергается, впрочемъ, ограниченіямъ. Основаніе сопротивленія подданныхъ государю Гроцій усматриваетъ въ томъ случаѣ, если государь имѣетъ и обнаруживаетъ гибельные для страны измѣнническіе замыслы (hostili animo in totius populi exitum feratur) [3]).

Гроцій примыкаетъ къ тираномахамъ еще и въ томъ пунктѣ, когда настаиваетъ на обузданіи абсолютизма требованіями естественнаго права и признаніемъ для подданныхъ политической и гражданской свободы. Что касается послѣдней,

---

1) De iuri. b. ac pacil L. I. 3. VII.

2) ib. Subiectum proprium est persona una pluresve.

3) Поясняя свою мысль, Гроцій цитируетъ Сенеку: Et si parendum in omnibus patri, in eo no parendum, quo efficitur ne pater Sit. p. 350 и 351 цитир. изд. соч. Гроція.

то Гроцій имѣетъ въ виду главнымъ образомъ признаніе со стороны государя и неприкосновенности частной собственности.

Такимъ образомъ, въ доктринѣ Гуго Гроція намѣчаются уже нѣкоторые элементы политическаго индивидуализма. Въ дальнѣйшемъ развитіи ученія о естественномъ правѣ они выступятъ гораздо рѣзче и прямолинейнѣе. Эти элементы мы старались выдѣлить не искусственно. Они соотвѣтствуютъ основному тону новой философіи права, отцомъ которой считается Гроцій, хотя и теряютъ свое первенствующее значеніе, уступая традиціоннымъ взглядамъ, далеко не чуждымъ тому же Гроцію, какъ монархисту.

Намъ думается, что отнесеніе Гуго Гроція къ общежительной школѣ можетъ быть сдѣлано не потому, что онъ является типичнымъ представителемъ органическаго воззрѣнія на государство, растворяющаго понятіе о самоопредѣленіи личности. Принципъ общежительности есть признакъ или одно изъ свойствъ личности. Человѣческая личность, все таки, та политическая единица, которую прежде всего анализируетъ Гроцій. Изъ свойствъ ея объясняется общежитіе. И это показываетъ намъ поворотъ, совершившійся въ философіи государства, по сравненію съ предшествующими періодами.

Руссо имѣлъ право высказывать, съ своей точки зрѣнія, порицаніе Гроцію за то, что, по мнѣнію Гроція, народъ воленъ отдаться подъ абсолютную власть монарха. Но Гроцій обнаруживаетъ здѣсь болѣе смѣшенія началъ частнаго и публичнаго права, которое оставалось у него, да и у нѣкоторыхъ слѣдующихъ философовъ, подъ вліяніемъ средневѣкового феодальнаго воззрѣнія, ибо онъ аргументируетъ свое мнѣніе ссылкой на вольнаго человѣка, идущаго въ рабство [1]).

(L. I c. III). Но съ другой стороны, нельзя упускать изъ виду, что при всей своей умѣренности, Гроцій воспринимаетъ также и нѣкоторыя либеральныя начала тираномаховъ,

[1]) Руссо высказываетъ такое же отрицательное отношеніе за ту же мысль и у Пуфендорфа.

этихъ первыхъ, можно сказать, учителей политическаго индивидуализма, Гроцій могъ казаться Руссо, разсматривавшему философа внѣ исторической перспективы и безъ общаго анализа его доктрины, абсолютистомъ. Но если отвлечься отъ догматической точки зрѣнія и сравнить доктрину Гроція съ какой либо изъ доктринъ его современниковъ въ особенности, если сравнить мысли Гроція объ ограниченіи абсолютизма съ такими же напр. у Боссюэта [1]), то основаніе ихъ различія какъ нельзя лучше покажетъ, что женевскій государствовѣдъ представилъ своего предшественника въ одностороннемъ освѣщеніи предъ потомствомъ.

Несмотря на приверженность Боссюэта автократизму а онъ называетъ абсолютную власть ненавистной и варварской (barbare et odieuse. A. II. P. I. Онъ имѣлъ наивность думать, что во Франціи «le gouvernement arbitraire n'y a point de lieu». Онъ требуетъ признанія правъ гражданской свободы и собственности) [2]).

Характерно, чѣмъ мотивируетъ Боссюэтъ приложеніе такихъ эпитетовъ къ абсолютизму.

Боссюэтъ стоитъ здѣсь чисто на средневѣковой точкѣ зрѣнія.

Если государь нарушаетъ божескій законъ, то всякій долженъ повиноваться скорѣе Богу, чѣмъ государю [3]). Т. е. у

---

[1]) L'etât c'est le monarque. Boss. op. cit. L. VI. ar I. prop. I.

[2]) L. VIII. art. 2. Хотя тотъ же Боссюэтъ высказывается противъ огромныхъ богатствъ плутократіи, порицая ея тлетворность на основаніи Евангелія (см. его Sermons).

[3]) Съ другой стороны и отвѣтственность государя, и ограниченіе его власти въ интересахъ подданныхъ и блага народа—всё это имѣетъ своимъ основаніемъ для монарха религіозно-нравственныя, а не юридическія посылки. (Boss. L. IV ib). Такое воззрѣніе является характернымъ по сравненію съ естественно-правовой доктриной, создавшей философскую почву именно для юридическихъ посылокъ съ одной стороны, установленія правъ подданныхъ, съ другой—ограниченія абсолютизма. Въ области реальныхъ фактовъ исторія госуд. права отмѣчаетъ соотвѣтственно этимъ воззрѣніямъ господство просвѣщеннаго абсолютизма и бюрократической монархіи, съ другой такъ называемаго правового государства.

теологизирующаго публициста воспользовавшагося только религіозной литературой «маленькаго народца береговъ мертваго моря» [1]), какъ единственнымъ источникомъ истины, мы находимъ еще смѣшеніе политической и религіозной точекъ зрѣнія, дифференціація которыхъ у Гроція оказывается столь плодотворной для проясненія идеи о политической и гражданской свободѣ.

---

[1]) Выраженіе Вольтера объ источникѣ мудрости Боссюэта.

3.

Элементы индивидуализма въ доктринѣ естественнаго права; попытка ихъ синтеза.

3.

Элементы индивидуализма въ доктринѣ естественнаго права; попытка ихъ синтеза.

I.

Гроціемъ былъ указанъ раціональный принципъ права въ разумной природѣ человѣка. Этой природѣ онъ присвоилъ аттрибутъ общительности. Но, примѣнивъ новыя начала къ старому аппарату философіи права, онъ далъ лишь абрисъ теоріи естественнаго права и государства; этотъ набросокъ былъ цѣненъ не какъ система,—ея нѣтъ,—а какъ поворотный пунктъ, какъ ферментъ, какъ идея, гдѣ многое требовало развитія и конечнаго освобожденія отъ религіознаго элемента. Такое развитіе сдѣлалось задачей слѣдующихъ учителей естественнаго права. Однако Гроцій успѣлъ дать толчокъ правовому философскому процессу, въ основѣ котораго легло *понятіе о человѣкѣ, какъ атомѣ государственнаго общенія.*

Мысль изслѣдователей обратилась сначала къ познанію условій существованія человѣка, какъ антропологическаго вида, какъ особи. Условія эти выведенныя изъ свойства самой человѣческой природы были построены раціонально. Затѣмъ, человѣческая особь и ея свойства дали мыслителямъ матеріалъ для изысканія условій и формы соціальнаго сосуществованія индивидовъ. Нетрудно замѣтить какъ совершилось, благодаря доктринѣ естественнаго права, перемѣщеніе платоновско-аристотелевской и теократической точекъ зрѣнія отъ изученія колективнаго цѣлаго къ изученію составляющихъ его единицъ, отъ соціальнаго сосуществованія къ индивидуальному бытію особи.

Въ постепенномъ развитіи элементовъ естественно правовой доктрины индивидуальное бытіе особи сдѣлалось prius, соціальное posterius.

Платону казалось необходимой конструкція государства для того, чтобы установить и опредѣлить права и обязанности гражданина. Тогда какъ, напр., Спиноза тщательно изучаетъ свойства человѣческой природы и въ своей теоріи отправляется именно отъ нея, изучаетъ человѣка въ естественномъ состояніи, изолированно, а политическую форму сожительства конструируетъ на основаніи свойства индивида въ естественномъ состояніи. Тѣ же свойства обусловливаютъ, по мнѣнію Спинозы, и личныя права индивида, уже какъ гражданина государства. Эта черта изслѣдованія чисто индивидуалистическаго характера проникаетъ собою, доктрину естественнаго права, дѣлаясь ея лейтмотивомъ. Представители доктрины взяли изъ древней послѣаристотелевской философіи права ея индивидуалистическіе элементы. Таковыми были: идея человѣческой личности, идея естественнаго права и идея договора. Мы уже говорили какъ сочетались эти элементы стоическо-эпикурейской философіи права въ твореніяхъ мыслителей этой эпохи. Повидимому, на нихъ оказало не малое вліяніе и, преимущественно въ методологическомъ отношеніи, естествознаніе, сдѣлавшее успѣхи въ эту эпоху. Политическая наука несмотря на ея спекулятивный характеръ созидается отъ частнаго къ общему, а не обратно, что было совершеннымъ противорѣчіемъ теократизму.

У тѣхъ же философовъ права, которые скрыто или явно, подобно Боссюэту, обнаруживали традиціонную привязанность къ религіознымъ предпосылкамъ, мы замѣчаемъ антилиберальныя и антииндивидуалистическія тенденціи [1]). Съ другой стороны, тѣ, кто совершенно или отчасти отрѣшался отъ теоло-

[1]) См. напр. Des erreurs et de Verité, Сенъ-Мартена. (Можетъ ли заключить общественный договоръ человѣкъ, если онъ принадлежитъ Богу). Theorie du pouvoir De Бональда и др.

гическаго нормопониманія, устанавливаютъ принципы, сдѣлавшіеся опорными пунктами либерализма и индивидуализма. У Декарта и Гроція теологическая амальгама достаточно видна, несмотря на философское стремленіе къ освобожденію отъ религіознаго авторитета въ вопросахъ философіи и права. Однако то, что спасало отъ преслѣдованія въ эпоху Дунса Скота—прикрытіе своихъ разсужденій principe philosophiae,—перестало быть щитомъ въ 17 столѣтіи. И намъ кажется, что исторію пробужденія и развитія самосознанія личности можно прослѣдить въ особенности по тѣмъ сочиненіямъ, которыя подвергались цензурѣ и запрету контрореформатовъ. Все болѣе или менѣе значительное, оказавшее вліяніе на пробужденіе личности отъ средневѣковой спячки, современный историкъ легко можетъ найти въ index'ѣ librorum prohibitorum. И Карданъ, и Ванини, сожженный въ Тулузѣ, и Бруно заявляли, что они разсуждаютъ secundum rationem—это не спасло ихъ. Чѣмъ сильнѣе защитники свободы опирались на разумъ, тѣмъ яростнѣе обрушивались Салмазій (Defensio regia pro Caralo primo), Фильмеръ (Patriarcha) и въ болѣе позднее время священники и короли, преслѣдуя всякую тѣнь свободныхъ мыслей.

Замѣчательно, эпитетъ атеистъ со всѣми его послѣдствіями тотчасъ же присваивался автору, если авторъ опирался болѣе на античную философію, чѣмъ на схоластическую традицію. Послѣдователь Эпикура Гассенди (см. его Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos 1624) былъ провозглашенъ атеистомъ. Та же кличка придана Липсіусу (Manuductionis ad Stoicam philosophiam. Phisiologiae Stoicorum. Elementa philosophiae Stoicae moralis). Не былъ свободенъ отъ нареканій въ атеизмѣ и Монтень, не смотря на свои заявленія [1]), которыми онъ могъ считать себя застрахованнымъ.

---

[1]) Напр.: Nos raisons en nos discours humains, c'est comme la matière lourde et stérile; la grace de Dieu en est la forme; c'est elle qui donne la façon et le prix (Essais, ch. 12. L. II).

Даже искреннее признаніе религіи, положеніе исходнымъ пунктомъ философіи—Бога [1]), не спасали отъ преслѣдованія аргусовъ ортодоксіи, если вмѣстѣ съ этимъ въ чемъ либо ощутительно нарушалось традиціонное, церковное нормопониманіе. Кампанелла, имѣвшій смѣлость, при всѣхъ этихъ данныхъ, занести руку на безплодныя упражненія схоластиковъ [2]), двадцать семь лѣтъ томится въ монастырскихъ тюрьмахъ. Предлагая въ своемъ государствѣ солнца выбирать правителей [3]), сообразуясь лишь со степенью ихъ знанія, требуя равноправности и свободы гражданъ, усматривая въ государствѣ лишь форму наилучшаго совмѣщенія условій для развитія и счастья его членовъ, Кампанелла шелъ въ разрѣзъ съ легитимизмомъ, феодализмомъ и это не могло быть ему прощено [4]).

Спиноза, никто иной какъ «атеистъ—еврей». Одинъ изъ первыхъ экзегетовъ Библіи, онъ доказывалъ, что естественная нравственность далеко не тоже, что нравственность религіозная въ ея теологическомъ освѣщеніи. Какъ мы увидимъ, Спиноза освобождаетъ не только политическаго индивида, но и этическаго отъ какого-бы то ни было вліянія на нихъ положительной религіи. И никто иной какъ Мальбраншъ наградилъ Спинозу званіемъ проповѣдника атеизма, каковое званіе сочетали съ именемъ гаагскаго мудреца и послѣдующіе французскіе философы въ родѣ Фенелона (Traité de l'existence de Dieu).

Стремленіе къ природѣ, воспринятое эпохой возрожденія отъ классической древности, поддержанное успѣхами естествознанія, усвоенное раціонализмомъ практической философіи и завершившееся въ 17 вѣкѣ натуралистической метафизикой, все болѣе и болѣе подрывало довѣріе къ теологическому

---

[1]) Metaph. p. 1. L. 1. T. Thomae Campanellae.

[2]) T. Thomae Campanellae civitas solis poetica idea Reipublicae Philosophicae. Apud. I. a Wessberge anno CIↃIↃCXLIII см. § «putatis doctissimum esse, qui plus Grammaticae, aut logicae Aristotelicae at alterius authoris novit».

[3]) §§ Electio u Num sapientes sintapti regno.

[4]) Тѣхъ же воззрѣній держался въ Италіи Ботеро.

изученію человѣка и освобождало человѣка отъ подчиненія міро и жизневоззрѣнію, построеннымъ secundum religionis.

Точно также и всѣ учителя естественнаго права тщательно отдѣляютъ свои изслѣдованія отъ вѣроисповѣдной точки зрѣнія. Человѣкъ природы— вотъ база индивидуалистическихъ элементовъ естественно правовой доктрины, и мы должны констатировать, что указанные нами индивидуалистическіе элементы доктрины естественнаго права, воспринятые отъ языческой древности и переработанные въ новой философіи права, укоренялись въ сочиненіяхъ разсматриваемой эпохи вмѣстѣ съ отрицаніемъ абсолютнаго господства ортодоксіи, какъ и какими средствами ни боролись противъ этого ея представители. Доктрина естественнаго права довершила освобожденіе человѣческой личности, начатое Декартомъ и продолженное вышеупомянутыми моралистами. Она довершила дѣло освобожденія правового индивида, начатое въ 17 столѣтіи Гроціемъ. Божественное право, господствовавшее дотолѣ и надъ политическимъ индивидомъ, уступило мѣсто праву естественному. Въ теоріи государственнаго права религіозный индивидъ не только пересталъ доминировать надъ политическимъ, но самъ попалъ въ подчиненіе къ послѣднему у такихъ мыслителей, какъ Гоббсъ и, впослѣдствіи Руссо.

Реакція противъ теологіи и схоластики сказалась и на существенныхъ измѣненіяхъ въ идеѣ договора, воспринятой доктриной естественнаго права, идеѣ, которой любили пользоваться средневѣковые политики и которую, какъ мы видѣли, тираномахи сдѣлали революціонной противъ абсолютизма. Такія измѣненія находятся въ очевидной связи съ прояснившимся, до извѣстной степени, понятіемъ личности, въ основѣ которой была положена мысль о разумной природѣ человѣка. Связь эту не трудно замѣтить, если вспомнить о контрагентахъ договора у тираномаховъ, находившихся еще подъ сильнымъ религіознымъ вліяніемъ, если вспомнить распредѣленіе между контрагентами правъ и обязанностей у нихъ и—въ ученіяхъ доктри-

неровъ естественнаго права слѣдующаго столѣтія. Представитель монархической власти, игравшій такую серьезную роль, какъ самостоятельный участникъ договора въ теоріяхъ 16-го столѣтія, отходитъ на второй планъ въ конструкціи государственнаго договора 17 вѣка. Начиная съ Гроція полномочными участниками такого договора являются сами граждане. Они, ихъ воля—являются въ качествѣ causa proxima договора. Государи же—эта мысль въ зародышѣ имѣется уже у тираномаховъ—правятъ подъ ограниченіемъ и подъ строгимъ контролемъ народа, а по теоріи Руссо (Contrat s., III. 1. 18. IV. 3), правители — суть лица, несущія одни лишь обязанности. Переходъ отъ абсолютнаго этатизма къ политическому индивидуализму можетъ быть образно представленъ такъ. Абсолютный монархъ говорилъ: государство это я. По теоріи тираномаховъ, государь могъ сказать, что государство это—отчасти я. По господствующей теоріи государственнаго договора 17 столѣтія [1]) государь могъ только сказать, что государство это между прочимъ и моя власть, врученная мнѣ народомъ, а по теоріи Руссо, государство—это народъ и ничего больше, а на правителей возложены лишь одни обязанности.

Поворотъ, совершенный школой естественнаго права по пути къ укрѣпленію индивидуалистическихъ началъ въ исторіи философіи государства, съ политической точки зрѣнія, можетъ быть охарактеризованъ тѣмъ, что отнынѣ государство дѣлалось не цѣлью, а средствомъ для человѣка. Проясненіе и укрѣпленіе такого воззрѣнія было крупной заслугой индивидуализма.

II.

Мы не имѣемъ намѣренія излагать хорошо извѣстныя ученія представителей доктрины естественнаго права въ 17 столѣтіи. Мы возьмемъ эту доктрину въ цѣломъ, отмѣчая лишь

---

[1]) За исключеніемъ теоріи Гоббса, которая непослѣдовательна, какъ увидимъ ниже.

ихъ видоизмѣненія и противорѣчія, имѣющія значеніе для нашей спеціальной задачи.

Не смотря на различіе ученій у авторовъ этого столѣтія, писавшихъ о естественномъ правѣ, основные элементы ихъ доктрины болѣе или менѣе одинаковы.

Какія свойства не приписываются индивиду или человѣческому атому (appetitus societatis, (Гроціи) metus, cupiditas (Гоббсъ, Спиноза) и т. д.), именно они влекутъ индивида къ сожительству и политической формѣ этого сожительства—государству. Именно они дѣлаютъ изъ естественнаго человѣка, неимѣющаго въ естественномъ состояніи никакихъ понятій о добрѣ и злѣ, правѣ и не правѣ, и руководствующагося въ своемъ отношеніи къ другимъ индивидамъ исключительно мощью своего существа; именно они вынуждаютъ человѣка къ переходу изъ status naturalis въ status civilis. Такой переходъ совершается при посредствѣ договора между индивидами. Договоръ—необходимый выходъ изъ естественнаго состоянія.

Договоромъ индивиды обязуются отказаться отъ своихъ естественныхъ правъ и передать ихъ государству. Вопросъ, на который учителя естественнаго права даютъ различный отвѣтъ, отъ всѣхъ ли естественныхъ правъ отказываются индивиды, отъ нѣкоторыхъ ли? Этотъ вопросъ есть центральный для опредѣленія степени индивидуалистическаго настроенія у каждаго представителя доктрины естественнаго права.

Гоббсъ, не смотря на индивидуалистическія предпосылки, которыя онъ не только принимаетъ, но творцомъ которыхъ въ значительной степени онъ является [1]) (для новой философіи права), рѣшаетъ указанный вопросъ въ смыслѣ отказа индивидовъ отъ всѣхъ своихъ естественныхъ правъ въ пользу государства, какова бы ни была форма этого государства. Въ этомъ отношеніи, ученіе Гоббса вырисовывается пятномъ среди

---

[1]) См., напр., его Praef. въ соч. «De cive». Для объясненія государства необходимо исходить отъ изслѣдованія природы отдѣльнаго человѣка.

либеральныхъ ученій утилитаристовъ. Гельвецій, и Гольбаха и Дидро и Сенъ-Ламбера и Вольнея—философовъ одного толка съ Гоббсомъ, котораго они по выраженію Гюйо, исправили Локкомъ. Иногда указывали, что эти предпосылки даютъ возможность построить вполнѣ послѣдовательно и логично систему абсолютнаго этатизма даже въ формѣ автократизма. Но это несовсѣмъ справедливо. Если бы система Гоббса была послѣдовательной и логичной, то пришлось бы, на самомъ дѣлѣ, признать одно изъ двухъ: или что принятыя индивидуалистическія предпосылки, общія всей школѣ естественнаго права, въ послѣдовательномъ развитіи, могутъ быть доведены до полнаго ихъ отрицанія, т. е., приведены къ нелѣпости (что и случилось у Гоббса), или что такой результатъ достигнутъ путемъ скрытаго противорѣчія или путемъ такого же отклоненія отъ принятыхъ началъ.

Изъ двухъ гипотезъ, которыя приходились на выборъ Гоббсу: передавать естественныя права въ цѣломъ составѣ и, слѣдовательно, давать всѣ правомочія неограниченному владыкѣ навсегда, или—только часть правъ, Гоббсъ, какъ извѣстно, остановился на первой. Уже Спиноза черезъ четверть вѣка склонился къ принятію второй гипотезы и указалъ на то, что передать безъ остатка въ распоряженіе власти всѣ естественныя права, принадлежащія индивиду и вытекающія изъ коренныхъ свойствъ человѣческой природы невозможно, безъ того, чтобы не войти въ противорѣчіе съ самой природой. И этой именно природой человѣка, съ присущими ей свойствами, самъ законодатель ограниченъ въ изданіи законовъ.

Произвольность и недоказанность гипотезы, принятой Гоббсомъ, была еще лучше понята въ 18 столѣтіи въ эпоху великой французской революціи. Камиллъ Демуленъ [1]) говоритъ, что было бы совершенно нелѣпымъ утверждать, что люди, составивши общественный союзъ для защиты отъ грабителей,

---

[1]) Camille Desmoulins. La France libre 1789. p. 19.

предоставили бы самой верховной власти право ихъ (т. е. общественниковъ) ограбить. Общественный союзъ не можетъ имѣть другихъ правъ, кромѣ предоставленныхъ ему лицами входящими въ составъ союза.

Но намъ кажется, что Гоббсъ, остановившись на своей гипотезѣ, столь симпатичной абсолютизму, упустилъ изъ виду еще одно существенное обстоятельство. Начертавши картину естественнаго междуусобія и остановившись на весьма вѣроятномъ положеніи, что ни одинъ индивидъ не обладаетъ такой силой, которая бы могла гарантировать ему побѣду надъ другими, какъ ни одинъ индивидъ не является на столько слабымъ, чтобы его можно было не бояться, философъ предположилъ, что инстинктъ самосохраненія и страхъ за свою жизнь побуждаютъ согласиться на отказъ отъ употребленія своей силы, т. е. естественнаго права. Этимъ только способомъ можетъ быть достигнутъ миръ. Носителемъ и неограниченнымъ хозяиномъ отчужденнаго естественнаго права всѣхъ дѣлается въ такомъ случаѣ государство — монархъ (симпатіи Гоббса на сторонѣ этой формы).

Не въ томъ ли состояла вся задача Гоббса, чтобы прекратить естественное состояніе, замѣнивъ его состояніемъ государственнымъ? И въ сущности, своей системой Гоббсъ разрѣшаетъ задачу только на половину. Естественное состояніе,— и какъ Гоббсъ не замѣтилъ этого—продолжаетъ существовать. Если стать на его точку зрѣнія, то мы должны признать, что совершилась не трансформація естественнаго состоянія въ политическое т. е. не превращеніе естественныхъ правъ въ гражданскія, а лишь перемѣщеніе естественныхъ правъ. До договора они принадлежали каждому индивиду въ отдѣльности. Послѣ договора, они принадлежатъ personae civitatis т. е. въ желаемой Гоббсомъ формѣ правленія монарху [1]). Монархъ является продолжателемъ естественнаго состоянія, устранить

[1]) Впослѣдствіи Локкъ (Two treatises on Government) не указывая на Гоббса, но въ полную противоположность ему, утверждалъ, что только парла-

которое и было задачей Гоббса. А если естественное состояніе продолжаетъ существовать, хотя и въ такой частичной формѣ, то этимъ совершенно не исключена возможность междуусобной войны и ни въ коемъ случаѣ не достигнутъ прочный миръ. И разсуждая здраво, вмѣсто войны естественнаго состоянія, какъ такового, войны всѣхъ противъ всѣхъ, въ конечномъ результатѣ конструкціи Гоббса, мы имѣемъ полную возможность войны одного, облеченнаго правами и мощью, противъ всѣхъ, лишенныхъ якобы или лишившихъ себя такой мощи и такихъ правъ. И не будетъ ли въ концѣ концовъ (что исторія показывала неоднократно) результатомъ Гоббизма — война всѣхъ противъ одного, когда они поймутъ всю фикцію такого договора. Необходимость такой войны, какъ мы видѣли, доказывалъ за сто лѣтъ до Гоббса юноша Ля Боэсси въ своемъ трактатѣ «Contr'un ou Discours de la servitude volontaire», нами разсмотрѣнномъ. Спиноза, во многомъ усвоившій и примѣнившій къ своей философіи права индивидуалистическія предпосылки Гоббса [1]), повидимому, предвидѣлъ возможность такого исхода для монарха, когда утверждалъ что продолжительность государства—которое онъ считалъ меньшимъ зломъ, по сравненію съ естественнымъ состояніемъ, —обусловлена сохраненіемъ силы правителя. Это было весьма реальное основаніе, предъ которымъ могутъ быть удержаны въ повиновеніи подданные безъ всякаго самоотреченія.

ментъ является учрежденіемъ, при которомъ анархія естественнаго общества дѣйствительно прекращается. Законы издаваемые большинствомъ дѣлаются обязательными для всѣхъ гражданъ. Тѣ же, кто стоятъ внѣ законовъ, въ сущности, продолжаютъ пребывать въ естественномъ состояніи, а не въ гражданскомъ обществѣ (No man in civil society). Съ другой стороны, если допустить абсолютный, ничѣмъ не сдерживаемый произволъ власти, по мнѣнію Локка, подданные лишаются даже того естественнаго права самозащиты и самосуда, которымъ пользуются въ status naturalis. (Ch. VII). Отсюда еще болѣе выясняется половинчатость Гоббизма: всѣ естественныя права, индивидовъ переходятъ въ гражданскомъ состояніи къ одной верховной власти, народъ остается ни при чемъ. И, дѣйствительно, нельзя не согласиться съ Локкомъ, что положеніе индивида дѣлается даже хуже, чѣмъ въ естественномъ состояніи.

[1]) Соотечественники Гоббса, послѣдующіе англійскіе философы Локкъ, Беркли, Кларкъ и др. всегда ставятъ Спинозу рядомъ съ Гоббсомъ.

Но независимо отъ всѣхъ этихъ соображеній, достаточно убѣждающихъ насъ въ томъ, что индивидуализмъ Гоббса, отъ котораго онъ отправляется въ своей конструкціи, вовсе не обреченъ на банкротство, старательно приготовленное ему «англійскимъ радикаломъ, на службѣ реакціи» [1]). Если бы даже и согласиться съ чудовищнымъ абсолютизмомъ «Левіафана» этого, если угодно, отголоска римскаго цезаризма Нерона или Каллигулы (съ его oderint dum metuant), то ни на одну минуту нельзя забывать, что самъ философъ дѣйствительно логично убѣдилъ свой вѣкъ въ томъ, что основаніемъ этого абсолютизма была все таки воля индивидуумовъ. (Фуллье въ своей L'Hist. g. de la philos говоритъ: Гоббсъ изъ того, что интересы общества должны быть обезпечены наиболѣе прочными узами, дѣлаетъ выводъ, что абсолютизмъ и деспотизмъ въ интересахъ общества. Но даже признавая принципъ Гоббса— принципъ интереса,—его выводъ будетъ ложнымъ, потому что деспотизмъ совсѣмъ не наибольшая сила, могущая поддержать общественныя узы и свобода гораздо могущественнѣе въ этомъ отношеніи, чѣмъ физическая сила).

Если можно доказать, что государственное состояніе, которымъ Гоббсъ замѣняетъ естественное состояніе, есть синонимъ безправнаго состоянія для индивида, тогда онъ правъ. Но, съ точки зрѣнія самихъ принциповъ Гоббсовой философіи государства, безправное состояніе для индивида есть, дѣйствительно, не что иное какъ отказъ отъ естественныхъ правъ, а отказаться всецѣло отъ нихъ значило бы отказаться отъ собственной своей природы. Возможно и осуществимо ли такое желаніе индивида, съ точки зрѣнія философа, положившаго въ основу своей политической философемы именно свойства человѣческой природы? Получается какой-то магическій кругъ. Для Гоббса такой вопросъ неминуемо долженъ былъ бы возникнуть въ качествѣ отрицательной инстанціи.

---

[1]) Выраженіе Туллоха.

Основныя предпосылки философіи Гоббса въ ея политической части представляются рядомъ допущеній, которыя дѣлаютъ математики, чтобы затѣмъ уже привести аргументы. Но такихъ доказательствъ Гоббсъ не далъ. И потому сдѣланное имъ для политическаго индивидуализма пережило то, что съ такимъ убѣжденіемъ и усердіемъ было предпринято имъ въ защиту абсолютизма.

III.

Въ значительной степени политическія ошибки Гоббса были исправлены Спинозой. Этотъ прямо поставилъ вопросъ, составляющій нервъ политическаго индивидуализма: можетъ ли индивидъ отказаться отъ свойствъ своей природы и пожертвовать ими проблематическому миру, достиженіе котораго въ государствѣ пріобрѣтается лишь такою дорогой цѣной.

Спиноза далъ отрицательный отвѣтъ. Онъ подсказанъ самою природой; другого нѣтъ и быть не можетъ. Отвѣтить иначе на этотъ вопросъ, все равно, что отвѣтить утвердительно на вопросъ: можетъ ли рыба летать?

Съ точки зрѣнія Спинозы, никакая политическая трансформація не можетъ измѣнить коренный принципъ индивидуализма, выраженный имъ такъ: Unaquaeque res, quantum in Se est, in Suo esse perseverare conatur (C. III. Th. 7) [1]).

Отвѣчая, по отношенію къ интересующему насъ вопросу, объ идеѣ политическаго индивида, что такое политическій индивидъ и насколько онъ можетъ in suo esse, Спиноза прежде всего столкнулся съ проблемой, горячо захватившей мыслителей его эпохи; проблемой, которая въ тотъ моментъ требовала практическаго немедленнаго разрѣшенія; проблемой, которая подготовлялась вѣковой борьбой церкви съ государствомъ; проблемой, практическое разрѣшеніе которой, въ эпоху Гроція, Гоббса и Спинозы, каждый разъ сопровождалось пролитіемъ потоковъ крови на войнѣ, въ инквизиціонныхъ застѣнкахъ или

[1]) Этика.

безкровною смертью на кострѣ и, наконецъ,—проблемой, имѣвшей трагическій, жизненный интересъ для самого голландскаго мудреца и уже получившей конкретное разрѣшеніе у левеллеровъ и индепендентовъ.

Мы встрѣчались съ нею въ эпоху реформаціи, мы упоминали уже авторовъ, занимавшихся ея разрѣшеніемъ и разрѣшившихъ ее уже въ 16 столѣтіи въ духѣ индивидуализма. Но съ такой философской постановкой ея и рѣшеніемъ полнымъ энтузіазма мы встрѣчаемся впервые у того, котораго въ теченіе вѣка, считали атеистомъ, человѣкомъ ушедшимъ отъ своей религіи и не примкнувшимъ ни къ какой изъ остальныхъ положительныхъ религіозныхъ догмъ и культовъ.

Гоббсъ въ своей политикѣ отвѣтилъ на эту проблему въ разрѣзъ со всей средневѣковой традиціей. Онъ требовалъ, чтобы религіозный культъ, какъ и все остальное, находились въ абсолютномъ владычествѣ Левіафана. Отнынѣ церковное государство должно поступить на покорную службу свѣтскому государству. Гоббсъ, —представитель цезаропапизма, т. е., признанія авторитета государственной власти во всѣхъ церковныхъ дѣлахъ; это мнѣніе Гоббса вытекаетъ изъ чисто политическихъ цѣлей, т. к. его воззрѣнія на религію предвосхищаютъ взгляды философовъ эпохи просвѣщенія [1]).

Подчиненіе церковнаго нормопониманія свѣтскому и политическому связывало индивида абсолютнымъ повиновеніемъ единому господину. Но значеніе нормопониманія, созданнаго доктриной естественнаго права, представителемъ которой былъ и Гоббсъ, заключалось по предпосылкамъ доктрины въ освобожденіи индивида и отъ политическаго абсолютизма. Это значеніе не могло быть вполнѣ истолковано англійскимъ философомъ, потому что его симпатіи покоились на политической

---

1) См. с. 6. (Pars-De Homine). „Metus potentiarum invisiblium, sive Fictae illae sint, sive ab historiis acceptae sint publice, Religio est; si publice acceptae non sint superstitis. А также см. всю. С. 12: De religione. (Leviathan sive de materia, forma et Potestate civitatis ecclesiasticae et civilis).

формѣ, чуждой свободѣ индивида и признанію за индивидомъ хотя бы нѣкоторыхъ областей, въ коихъ онъ (индивидъ) имѣлъ бы право на самоопредѣленіе. Такое значеніе было раскрыто позднѣе и многое, въ этомъ отношеніи, сдѣлалъ уже Спиноза, о чемъ мы сейчасъ и поведемъ рѣчь. Но говоря о Спинозѣ, по сравненію съ Гоббсомъ, на ряду съ которымъ его обыкновенно ставятъ, мы должны особенно отмѣтить и вышеприведенный взглядъ Гоббса на положеніе индивида въ государствѣ. Этотъ взглядъ, несомнѣнно, расходящійся съ античнымъ нормопониманіемъ, по нашему мнѣнію, коренится въ томъ наростаніи элементовъ политическаго индивидуалистическаго направленія, котораго достигло послѣднее уже къ эпохѣ Гоббса и нѣкоторыми элементами вошло даже въ систему самого Гоббса.

Разъ было признано и самимъ Гоббсомъ естественное состояніе, въ качествѣ среды, представлявшей господство полнѣйшей свободы для индивида, для философа права не могло укрыться, и самое понятіе объ индивидѣ, которое претерпѣло значительное измѣненіе, по сравненію съ абсолютнымъ этатизмомъ античной древности. Естественное состояніе и естественныя права, присвоенныя индивиду, вырывали естественнаго индивида изъ подъ владычества государства. У Гоббса свобода индивида прекращается тотчасъ же съ наступленіемъ государственнаго договора, санкціонирующаго отказъ отъ всѣхъ естественныхъ правъ. Но другимъ писателямъ, въ томъ числѣ и Спинозѣ, ничто не мѣшало создать уже иную конструкцію перехода изъ status naturalis въ status civilis и съ иными послѣдствіями для индивида и его правъ.

Мы не можемъ сказать, чтобы эти другіе писатели тотчасъ же послѣ Спинозы и вмѣстѣ съ нимъ были бы менѣе логичны и послѣдовательны, дали менѣе удачное объясненіе реальной дѣйствительности, чѣмъ прославленная политическая, желѣзная логика Томаса Гоббса.

Спиноза, какъ мы отмѣтили, съ полнымъ убѣжденіемъ выставляетъ положеніе, опирающееся на ту же посылку

естественнаго права: существуютъ и пребываютъ такія природныя свойства человѣческаго существа, которыя не могутъ быть искоренимы никакой формой политическаго сожительства. Такимъ образомъ, связывая и обосновывая политическое сожительство природой составляющихъ его единицъ, Спиноза не допускалъ мысли, что это политическое сожительство можетъ совершенно вытравить природныя свойства человѣческой личности. А именно такое допущеніе обязанъ былъ бы сдѣлать Гоббсъ, оставаясь вполнѣ послѣдовательнымъ. Но сколько намъ извѣстно, въ своихъ сочиненіяхъ «De cive» и «Leviathan» онъ нигдѣ не входитъ въ разсмотрѣніе вопроса объ измѣненіи коренныхъ свойствъ человѣческой природы съ момента обреченія людей на жертву Левіафану. Только вѣдь въ такомъ случаѣ возможно было бы гарантировать миръ—конечную цѣль системы Гоббса. Но, къ счастью, человѣческая природа обладаетъ свойствами, которыя всегда заключаютъ въ себѣ возможность критическаго отношенія къ авторитетному нормононимонію эпохи. Въ этомъ для личности и общества залогъ движенія впередъ. И личность всегда будетъ требовать со стороны государства признанія правовыми условій, соотвѣтствующихъ функціямъ этихъ ея природныхъ свойствъ.

Спиноза, стоя на почвѣ той же естественно-правовой доктрины, дѣлаетъ блестящую попытку обосновать необходимость признанія со стороны государства такихъ условій. Это условія признанія за индивидомъ правъ на свободу вѣры и свободу мысли.

Мы видѣли, что Гоббсъ подчиняетъ церковь государству, хотя и не старается доказывать, какъ это дѣлаютъ протестанты и реформаты, что государство—божественное учрежденіе,—мысль, какъ извѣстно, имѣвшая оппонента въ бл. Августинѣ. У англійскаго мыслителя отчасти, какъ и у его голландскаго собрата въ особенности, сквозитъ религіозный индиффернтизмъ въ области политической философіи, которому еще суждено

сыграть свою роль въ будущемъ политическомъ нормопониманіи человѣчества [1]).

Въ противоположность Гоббсу, со времени теолого-политическаго трактата Спинозы, обрисовывается зародышъ мысли о раздѣленіи церкви отъ государства. Эта же мысль отмѣчена нами еще при разсмотрѣніи христіанской доктрины. Но тамъ въ основѣ идеи раздѣленія областей кесаря и Бога лежало сознаніе о существованіи особаго религіознаго нормопониманія, впервые обязывавшаго индивида, не только параллельно съ нормопониманіемъ политическимъ, но даже,—если бы это потребовалось,—и вопреки послѣднему. Тамъ мы имѣли дѣло съ положительнымъ религіознымъ вѣрованіемъ, облекавшимся въ конкретную форму. И по отношенію именно къ этой опредѣленной формѣ отмежевывалась сфера дѣйствія государственной власти, дотолѣ незнавшей реальнаго соперника своему владычеству надъ индивидомъ. И это былъ уже значительный шагъ въ перспективѣ развитія индивидуалистическаго направленія. Онъ знаменовалъ собою раздѣленіе властей надъ индивидомъ.

Религіозная власть можетъ захватить личность человѣка, лишить ея самостоятельности, обратить ее въ фанатическое орудіе гетерономныхъ цѣлей, еще сильнѣе, чѣмъ власть политическая, всегда подверженная критикѣ, а, слѣдовательно, и оппозиціи. Римское католичество вполнѣ реализовало такое могущество надъ личностью человѣка.

Оно de facto показало, что идея раздѣленія властей не можетъ спасти отъ жестокой борьбы эти самыя власти. И именно потому, что раздѣленіе это дѣлалось надъ индивидомъ, а не въ самомъ индивидѣ. А чтобы въ самомъ индивидѣ произошло обособленіе элементовъ, религіознаго и политическаго, бывшихъ такъ долго въ органической связи, необходимъ

---

[1]) См. въ этомъ отношеніи замѣчательную книгу Гюйо, Irreligion de l'avenir, которой переводъ мы готовимъ.

былъ духовный и политическій ростъ самой личности, накопленіе знанія и критическая оцѣнка такихъ элементовъ; содержаніе человѣческаго сознанія должно было обогатиться выработкой иныхъ, возможныхъ точекъ зрѣнія на формы религіознаго политическаго и ихъ взаимоотношеніе. Мы отмѣчали вскользь, какое значеніе принесло съ собою для образованія индивидуализма вліяніе арабской философіи и въ частности философіи Аввероэса, его мысли о сравнительной оцѣнкѣ религій. Изъ нихъ двѣ религіи претендовали на всемірно-историческое значеніе (христіанство и магометанство), а одна была и осталась, не смотря на узко-національныя рамки, сильною своей древностью и своимъ вліяніемъ на двѣ первыя.

Для всякой религіи сравненіе съ другими религіями и критическое отношеніе къ ней есть тяжелое испытаніе, изъ котораго умъ исповѣдника не всегда выходитъ убѣжденнымъ и почти всегда поколебленнымъ въ безусловной истинѣ догмы и культа, въ особенности если религія претендуетъ на единственное и всемірно-универсальное значеніе. Такое состояніе для вѣрующаго часто бываетъ началомъ освобожденія отъ первоначальной догмы. Совершается измѣненіе догмы, не смотря на то, что сила религіи и сила вѣры заключаются единственно въ признаніи за религіей предиката истинности.

Съ другой стороны и для всякой политической доктрины критика ея основаній не всегда служитъ къ ея упроченію въ сознаніи гражданина. И вся исторія философіи государства является, въ сущности, ничѣмъ инымъ, какъ сплошною критикой и созиданіемъ обновленныхъ доктринъ.

Принимая во вниманіе эти замѣчанія, слѣдуетъ помнить, что ко времени Спинозы совершилось большое оживленіе въ области религіозной и политической литературы. Спиноза жилъ въ эпоху великаго раскола католической христіанской, сложившейся вѣками, догмы. Съ другой стороны, вся еврейская, родственная ему по крови, мудрость была изучена имъ, какъ знатокомъ, котораго всячески старалась удержать родная среда.

Ему были хорошо извѣстны и два противоборствующихъ направленія этой мудрости — находившейся подъ вліяніемъ Авицеброна, а съ другой стороны Авицены и Аввероэса.

Спиноза былъ современникомъ напряженной, интеллектуальной работы, вызванной жестокими конфессіональными распрями.

Для философа, пережившаго въ глубинѣ своей души борьбу различныхъ нормопониманій и оставшагося одинокимъ какъ въ жизни, такъ и въ памяти людей на цѣлыхъ сто лѣтъ послѣ своей смерти, ушедшаго въ могилу непонятнымъ и проклинаемымъ, сдѣлалось яснымъ, что среди всѣхъ измѣняющихся сужденій и оцѣнокъ остается неизмѣнно пребывающимъ одно свойство человѣческой природы.

Свойство разума понимать и критически относиться къ жизни догмы. Такому свойству, по мнѣнію Спинозы, должно соотвѣтствовать признаніе со стороны государства права на свободу мысли и права на свободу вѣры.

Если припомнить, какое центральное мѣсто въ объясненіи человѣческой личности, ея психологіи, ея этики и ея отношенія къ формамъ сожительства занимаетъ въ системѣ Спинозы разумъ, то требованіе, со стороны философа, свободы мысли является послѣдовательнымъ.

Свобода мысли есть ничто иное какъ главное условіе осуществить стремленіе каждаго существа пребывать въ своей индивидуальности (in suo esse perseverare). Осуществлять и примѣнять свою разумную способность, составляющую, по мнѣнію Спинозы, квинтъ-эссенцію человѣка, такова задача человѣческой жизни. Но это не мыслимо безъ свободы. Слѣдовательно, если государство должно дать условія для примѣненія разумной способности людей, то оно должно гарантировать своей конституціей гражданамъ свободу.

Если государство держится иной политики по отношенію къ свободѣ мысли и ея высказыванію, то оно насилуетъ при-

роду разумнаго существа и подрываетъ свое собственное существованіе, такъ какъ государство есть ничто иное какъ договоромъ соединенное и организованное собраніе индивидовъ.

Разрушая природу индивида, т. е., природу своихъ частей, оно не можетъ не разрушать и самого себя.

У Спинозы, мы находимъ не только индивидуалистическій, но и вполнѣ демократическій взглядъ на государство.

Демократизмъ Спинозы получаетъ свое глубочайшее обоснованіе изъ предпосылокъ его политической философіи. Вмѣстѣ съ своимъ учителемъ Декартомъ, Спиноза превозноситъ разумъ, какъ сущность каждаго человѣка, вмѣстѣ съ Гроціемъ, считаетъ разумъ цементомъ общежитія (natura rationalis ac socialis Гроція). Именно разумъ вскрываетъ всѣ выгоды общежитія, тогда какъ страсти селятъ рознь между людьми. Задача правительства, какъ и задача каждаго индивида въ томъ и заключается, чтобы способствовать созиданію благопріятныхъ условій для созиданія центростремительныхъ силъ и парализовать центробѣжныя. Это можетъ сдѣлать только сила народа. Сила одного человѣка подвержена всѣмъ опасностямъ волненія страстей, она не можетъ противостать силѣ остальныхъ людей.

Въ аналогичномъ, хотя и въ умѣренномъ положеніи находится сила олигархіи или аристократіи, т. е., сила меньшинства. Только демократія или большинство силою разума можетъ всегда стоять на стражѣ своихъ интересовъ [1]), такъ какъ демократія представляетъ собою единеніе всѣхъ силъ націи.

Монархіи и олигархіи (аристократіи) труднѣе защищать свою позицію, труднѣе быть регуляторомъ народныхъ страстей, подчиняя ихъ болѣе сильнымъ аффектамъ и приводя ихъ къ единству чрезъ адэкватное познаніе разумомъ необходимаго порядка природы. А разовьется и возобладаетъ разумъ—власть и сила принужденія сдѣлаются излишними.

---

[1]) T. Theol.– pol. XVI.

Замѣчательныя сужденія высказаны Спинозой и по отношенію къ праву, защищаемому имъ съ искренностью и блескомъ ума.

Здѣсь мнѣнія Спинозы сложились отчасти подъ вліяніемъ арабской философіи. Еще Аввероэсъ проводилъ мысль, что философія есть религія избранныхъ, тогда какъ религія есть философія массъ. Спиноза замѣтилъ, что теологія (ученіе о религіи) заключаетъ въ себѣ не только интеллектуальную, но и эмоціальную сторону. Культъ имѣетъ въ виду болѣе послѣднюю сторону. Онъ помогаетъ благочестію и покорности, какъ религіозное средство. Религія, по скольку она заключаетъ въ себѣ интеллектуальные моменты, часто не выдерживаетъ критики непредубѣжденнаго разума, но именно свободнаго и непредубѣжденнаго. Масса вѣритъ, не размышляя. И государство не можетъ не считаться съ подобнымъ фактомъ. По отношенію къ массѣ внѣшнее проявленіе религіознаго чувства и выраженіе его въ опредѣленной, традиціональной формѣ имѣетъ громадное значеніе. Государство, считаясь съ историческими условіями, не можетъ не взять религіозный культъ подъ свое наблюденіе.

Иное дѣло интимная сторона вѣры, внутреннее богопочтеніе [1]). Здѣсь передъ нами область индивидуальнаго вѣрованія. Оно обособлено. Оно заключено въ самомъ индивидѣ. Оно, какъ полагалъ Спиноза, не имѣетъ касательства къ государству и человѣку — гражданину. Оно должно быть предоставлено индивидуальному, свободному усмотрѣнію и государство обязано гарантировать свободу вѣры.

Но отъ свободы вѣры, такъ понимаемой Спинозой, еще далеко до отдѣленія перкви отъ государства, если право культа Спиноза вмѣстѣ съ Гоббсомъ отдавалъ во власть государства. Однако несомнѣнно, что именно изъ идеи свободы вѣры развилась и идея свободы культа. А провозглашенная свобода

---

[1]) Tract. t. p. 17.

культа, одинаковая для всѣхъ вѣроисповѣдованій, не мирится съ существованіемъ господствующей церкви. Свобода культа есть этапъ по направленію къ раздѣленію церкви отъ государства.

Спиноза не развилъ подробно этой мысли. Хотя несомнѣнно такая мысль о раздѣленіи не только не была ему чуждой, но и нашла выраженіе въ томъ же теолого-политическомъ трактатѣ [1]).

Спиноза полагаетъ, что разъ вѣра дѣло частное, то для государства слѣдуетъ дозволить свободное богопочтеніе соединенію одинаково вѣрующихъ, т. е., религіозной общинѣ. Передавъ дѣло культа въ руки такихъ общинъ, государство предоставляетъ и полную свободу вѣроисповѣдыванія и богослуженія, не отягощая свой бюджетъ ни малѣйшими тратами на церковныя нужды.

Итакъ, въ политической философіи Спинозы отправнымъ пунктомъ является отождествленіе силы индивида съ его правомъ въ естественномъ состояніи. Черта общая у Спинозы съ Гоббсомъ. Но въ то время, какъ Гоббсъ, вводя индивида въ политическое сожительство, постепенно обираетъ всѣ его права, Спиноза ставитъ вопросъ не объ отобраніи правъ, а о возможности воздѣйствія политической среды на естественную силу (право) индивида и возможную трансформацію ея. Здѣсь онъ расходится съ англійскимъ мыслителемъ кореннымъ образомъ. Гоббсъ, предвосхищая позднѣйшее замѣчаніе своего соотечественника, приходитъ къ заключенію, что государство (какъ и парламентъ) все можетъ. Оно можетъ совершенно переродить человѣка,—изъ грубаго и дикаго животнаго сдѣлать кроткаго (видимо) и послушнаго агнца. Такое заключеніе слишкомъ преждевременно, необоснованно и прямолинейно. Эта прямолинейность и была, между прочимъ, поставлена Гоббсу въ заслугу многими историками философіи права подъ именемъ желѣзной логики. Но жизнь не всегда укладывается въ формы

[1]) Tract. p. 6. 40.

человѣческихъ законовъ, которые, по выраженію Ренана, мы страстно желали бы наложить на нее.

Спиноза глубже постигъ человѣческую природу и нашелъ, что ея свойства не такъ легко поддаются дѣйствію политическаго союза.

Спиноза наконецъ достигаетъ самой сути проблемы политическаго индивидуализма. Онъ утверждаетъ, что человѣческая природа обладаетъ такими свойствами, которыя могутъ быть приспособлены къ политическому сожительству воздѣйствіемъ на нихъ матеріальной силы правительственной власти и сложнымъ аппаратомъ государства, но не могутъ быть вытравлены или, такъ сказать, вполнѣ огосударствлены (чего думалъ достигнуть Гоббсъ). Для этого, по мнѣнію Спинозы, человѣкъ долженъ бы отказаться отъ неотъемлемыхъ и прирожденныхъ ему свойствъ, т. е., перестать быть человѣкомъ въ истинномъ смыслѣ слова.

Гражданинъ Спинозы остается до извѣстной степени свободнымъ человѣкомъ, тогда какъ гражданинъ Гоббса дѣлается рабомъ. [1]). Гоббсъ, олицетворяя государство, обезличиваетъ гражданина [2]). Носитель суверенитета, монархъ, придаетъ форму государственному бытію, въ которомъ гражданинъ является частью громаднаго механизма и теряетъ право на какое бы то ни было самоопредѣленіе. Напротивъ, Спиноза не отказывается, по примѣру Гоббса, отъ индивидуалистическихъ предпосылокъ и въ конструированіи идеальной государственной формы. Право—естественная мощь. Отсюда, то правительство есть самое желательное, какое обладаетъ большей естественной силой. Такова демократія. Да и противоположная форма правленія монархія доказываетъ то же положеніе. Власть монарха прочна и сильна,

---

[1]) Сравни T. Pol. c. V. § 3—5 и слѣд.

[2]) Спиноза открыто высказывается противъ насилія надъ гражданами въ платоновскомъ духѣ приведенія ихъ къ добродѣтели и совершенству, а чрезъ нихъ къ блаженству.

доколѣ имѣетъ опору, а не противоборство въ народѣ [1]). Она близка къ распаденію,—если сопротивленіе и противоборство народа, которымъ нечего противопоставить, берутъ перевѣсъ надъ ослабѣвшею монархическою властью.

Въ этомъ правѣ на сопротивленіе со стороны народа, остающемся у него и въ государственномъ состояніи, можно видѣть усвоеніе Спинозой положеній, разработанныхъ тираномахами и ихъ послѣдователями левеллерами. Право на сопротивленіе, по мнѣнію Спинозы, очевидно есть такое же неотъемлемое право, какъ право свободы мысли, высказыванія и право свободы вѣрованія. Идеальное государство гарантируетъ неприкосновенность правъ гражданъ [2]).

Такимъ образомъ, политическій индивидуализмъ нашелъ въ естественно-правовой доктринѣ свою опорную базу, съ которой онъ не сойдетъ вплоть до нашихъ временъ.

Съ помощью нея индивидъ предъявилъ къ государству свои субъективно-правовыя притязанія на извѣстную область самоопредѣленія, поставленную отнынѣ въ большую или меньшую независимость отъ государственнаго вмѣшательства.

Право природы, провозглашенное стоицизмомъ, постепенно обратилось въ право человѣческой природы. Право человѣческой природы отождествляется съ силой и мощью индивида и обращается въ право индивидуальное. Естественно-правовая доктрина Спинозы уже ставитъ и положительно разрѣшаетъ вопросъ: можетъ ли индивидуальное право естественнаго индивида быть присуще и гражданину государства? Спиноза отвѣчаетъ положительно. Это—необходимое условіе индивидуальнаго бытія въ политическомъ союзѣ. У Спинозы слѣдствіемъ такой необходимости является блестящая защита права свободы мысли и высказыванія, права свободы вѣрованія, права сопротивленія угнетенію. Эти права не могутъ быть устранены при

---

[1]) Tract Theol. Pol. c. 7.

[2]) Trtctatus politicus c. V. 2.

государственномъ договорѣ, т. е., при переходѣ изъ status naturalis въ status civilis.

При характеристикѣ ихъ общею чертою индивидуальныхъ притязаній является ихъ равенство, т. е., равенство правовыхъ условій существованія [1]) Такая черта—совершенная противоположность Гоббсу. Гоббсъ полагалъ, что причиной враждебнаго отношенія естественныхъ индивидовъ другъ къ другу служитъ именно равенство. Индивиды, поэтому, должны быть введены въ іерархическое подчиненіе власти и обращены въ части государственнаго механизма.

У Спинозы равенство есть основаніе права на самосохраненіе (Suum esse conservare) въ политическомъ общежитіи. За каждымъ индивидомъ равно признается сохраненіе правъ, безъ которыхъ онъ не можетъ оставаться личностью и въ политическомъ союзѣ. А оставаясь личностью, онъ дѣлается уже не частью государственнаго механизма, не органомъ Левіаѳана, а политическимъ индивидомъ. Другими словами, гражданство не растворяетъ личности, но личность человѣка, съ признаніемъ ея природныхъ свойствъ на существованіе и развитіе, сама остается основой гражданства.

Таковъ былъ поворотный пунктъ индивидуализма отъ накопленія элементовъ понятія политическаго индивида къ реализаціи этого понятія въ политической философіи съ помощью доктрины естественнаго права, въ которой элементы эти синтезировались.

По ту сторону доктрины оставался государственный рабъ, подданный, по эту сторону нарождалось и развивалось понятіе гражданина, противопоставляющаго свои субъективно-индивидуальныя притязанія государству. Отсюда возникаетъ логическая непрерывная связь къ завершенію доктрины индивидуализма подъ лозунгомъ индивидъ противъ государства.

---

[1]) Въ политич. союзѣ, какъ и раньше въ естественномъ состояніи omnes manent aequales T. Th. p. c. 16.

Это знаменовало собою не только побѣду индивида надъ государствомъ, дотолѣ абсолютнымъ владыкой, но постепенный наклонъ теоретической политики къ творчеству новой конструкціи государственной формы, т. к. античная классификація государствъ, которой продолжаетъ держаться Спиноза, не заключаетъ въ себѣ формы, соотвѣтствующей созидающемуся понятію о политическомъ индивидѣ и его правахъ. Спиноза, такъ много способствовавшій выясненію основаній такого понятія, высказываетъ пока свои симпатіи въ пользу демократіи, quia maxime naturale videbatur [1]).

IV.

Въ 17 столѣтіи доктрину естественнаго права воспринимаютъ и популяризируютъ нѣмецкіе, англійскіе и французскіе философы права. Она излагается ими съ различными варіантами, малозначительными для основоположеній, и съ различной степенью оригинальности. Послѣдняя черта менѣе всего отличаетъ до Кантовскую нѣмецкую философію права. Но ея представители въ особенности полезны какъ популяризаторы доктрины для всей западной европейской юриспруденціи. И поэтому о толкованіи ими принциповъ естественнаго права слѣдуетъ сказать нѣсколько словъ. Они находятся подъ троякимъ вліяніемъ средневѣковаго представленія о вотчинной и сословной монархіи естественно-правовой доктрины и этическихъ воззрѣній, сложившихся на почвѣ протестантской схоластики. Этими воззрѣніями они пользовались для обоснованія права. У протестантскихъ схоластиковъ замѣчалось смѣшеніе религіозныхъ, правовыхъ и этическихъ началъ въ обоснованіи права и государства. У нѣмецкихъ ученыхъ мѣсто религіоз-

[1]) C. XVI Tract. theol. polit. Вообще, для характеристики индивидуалистическихъ тенденцій у Спинозы болѣе матеріала даетъ его первый теолого-полит. трактатъ, чѣмъ остальные.

ныхъ началъ занимаютъ начала нравственныя, отдѣляемыя ими отъ религіозныхъ. Но смѣшеніе нравственности и права остается еще надолго, хотя и дѣлаются попытки ихъ разграниченія. Съ этого времени ближайшей задачей философіи права, отчасти намѣчавшейся и посильно разрѣшаемой нѣкоторыми предшествующими философами, нами разсмотрѣнными, является проблема взаимоотношенія права и нравственности. Ея разрѣшеніе есть новая стадія дальнѣйшаго развитія политическаго индивидуализма. Отъ того или иного рѣшенія этой проблемы будетъ зависить построеніе двухъ совершенно различныхъ — по взгляду на положеніе, роль и самостоятельныя права индивида — конструкцій государственнаго властвованія: полицейскаго, въ духѣ просвѣщеннаго, абсолютизма, и правового.

Основанія политическаго индивидуализма, отмѣченныя нами выше въ доктринѣ естественнаго права не чужды и нѣмецкимъ государственникамъ 17 столѣтія. Но они не получаютъ должнаго развитія и примѣненія безъ яснаго и опредѣленнаго разграниченія, нравственности и права, а съ другой стороны, подъ вліяніемъ средневѣковыхъ взглядовъ на смѣшеніе областей частноправной и публичной, чѣмъ отличались еще политическія сужденія Гуго Гроція.

И поэтому, чрезвычайно любопытна судьба философско-правовыхъ построеній у нѣмецкихъ писателей этой эпохи. Проблески индивидуализма, а, слѣдовательно, защита свободы мысли, слова, религіозной свободы, либеральное отношеніе къ теологической наукѣ вызывало жесточайшія нападки старозавѣтныхъ нѣмецкихъ ученыхъ, протестантскихъ схоластиковъ и подъ вліяніемъ ихъ репрессивныя мѣры со стороны самихъ государей къ представителямъ пробуждающейся правовой нѣмецкой мысли. Съ другой стороны, приверженность къ старымъ формамъ изложенія, вліяніе средневѣковья на содержаніе теорій, все это на почвѣ доктринерскаго морализированія, дѣлаетъ тѣ же произведенія страшно утомительными для историка и совершенно недоступными для средняго читателя.

Но если историкъ не находитъ въ нихъ почти ничего принципіально новаго и мало оригинальнаго, въ смыслѣ комбинаціи мыслей, толкованія и развитія воспринятаго, то все таки мимо нихъ нельзя пройти молчаливо. Иначе не будетъ понятнымъ тотъ взрывъ правового индивидуализма въ качествѣ протеста противъ вотчинной и моральной опеки просвѣщеннаго абсолютизма, которая находила для себя достаточно мотивовъ въ сочиненіяхъ Пуфендорфа, Томазія, Вольфа, Ахенвалля (1719—1772). Они могли считаться передовыми мыслителями [1]) для той нѣмецкой, бюргерской и монархическопатріархальной среды, въ которой имъ пришлось писать и дѣйствовать. Въ особенности академическая философія Христіана Вольфа популяризовала доктрину естественнаго права [2]).

Для нашего ближайшаго предмета изслѣдованія чрезвычайно характернымъ является уже то обстоятельство, что несмотря ни на благопріятную среду, ни на старозавѣтныя традиціи,—индивидуалистическія посылки доктрины Гоббса, оказавшей на нѣмцевъ значительное вліяніе, примѣняются ими болѣе къ подрыву абсолютизма, чѣмъ англійскимъ мыслителемъ къ его упроченію. Ни Пуффендорфъ, ни Томазій, ни даже Вольфъ не склонны совершенно отрицать ихъ, но и не проводятъ ихъ послѣдовательно въ политическихъ конструкціяхъ.

Откровенный и даже циничный абсолютизмъ Гоббса, рожденный, обоснованный и существовавшій принципомъ страха, поддержаннаго силой, умѣряется къ тому же нѣмецкими писателями съ помощью этическихъ началъ. Даже по ихъ представленію, государство не желаетъ только властвовать, приводить къ порядку какой бы то ни было цѣною, оно стремится къ благосостоянію и счастью подданныхъ, къ ихъ нравственному преуспѣянію. Передъ нами открывается вновь перспектива Платоновской политіи—государства, воспитательнаго дома.

---

[1]) По сравненію съ компендіумомъ Альберти, христіанскимъ государствомъ, Зекендорфа и даже сочиненіями Кокцеевъ, отца и сына.

[2]) Jus naturae. 174. Jus gentium 1749. Philosophia moralis 1786. (Посмерт. созд.).

Насколько однако нѣмецкіе писатели усвоили доктрину естественнаго права съ вытекающими изъ нея послѣдствіями для индивида и государства, видно изъ слѣдующаго. Пуфендорфъ признаетъ универсальное значеніе началъ естественнаго права для всего человѣческаго рода. Этимъ онъ ставитъ право внѣ зависимости отъ теологической опеки всякой положительной религіи и загробныхъ цѣлей. Церковная цензура не должна служить препятствіемъ для философско-правовыхъ изслѣдованій. Логическимъ выводомъ изъ принятыхъ имъ посылокъ было признаніе за людьми естественнаго права, въ противовѣсъ и ограниченіе права традиціоннаго и положительнаго, если послѣднее не противорѣчило первому и представляло ненормальность. Произволу абсолютизма воздвигались бы границы естественнымъ правомъ и обосновываемой имъ свободой —необходимымъ условіемъ существованія людей и въ политическомъ союзѣ,—который разсматривался результатомъ людского соглашенія.

Что же мы видимъ, не только у Пуфендорфа, но у Томазія, Вольфа, не говоря о теократически и телеологически настроенномъ Лейбницѣ (связывавшемъ, по прежнему, религію, право и мораль) и объ остальныхъ «dii minores» нѣмецкой мысли?

Пуффендорфъ дѣйствительно признаетъ религіозную свободу. Онъ возстаетъ противъ преслѣдованій еретичества и колдовства. Онъ отрицаетъ духовную цензуру въ философскихъ изслѣдованіяхъ, но для того, чтобы передать ее въ руки государства, т. е., на всякое несогласное съ госуд. духомъ произведеніе мысли предоставляетъ правительству класть свое veto.

Сослаться на естественное право, какъ дѣлалъ это Спиноза, въ защиту свободы мысли слова,—нельзя, ибо Пуфендорфъ сводитъ въ концѣ концовъ государство къ верховной власти ея носителя. Отъ нея исходятъ законы, ея именемъ дѣйствуютъ всѣ подчиненныя власти. Каковы же гарантіи для естественнаго права? Никакихъ,—ибо Пуфендорфъ, какъ затѣмъ и Томазій, представляютъ себѣ образованіе государства чрезъ двустепненный

договоръ [1]). Первый договоръ о политическомъ сожительствѣ, второй—о передачѣ, (а не о делегаціи) [2]) всѣхъ «partes potentiales summi imperii» въ этомъ сожительствѣ опредѣленному носителю или носителямъ. Но объ ограниченіяхъ этого носителя правами, принадлежавшими людямъ и продолжающими имъ принадлежать въ государствѣ, пока нѣтъ рѣчи.

Государю ставятся лишь чисто моральныя сдержки. Эти сдержки ясно и раздѣльно изложены Томазіемъ въ его статьѣ «о правѣ христіанскаго монарха по религіознымъ дѣламъ». Если Пуффендорфъ, а впослѣдствіи Вольфъ едва допускаютъ мысль о самозащитѣ подданныхъ противъ тираніи, то Христіанъ Томазій совѣтуетъ подданнымъ лишь одно безусловное терпѣніе и повиновеніе.

Такимъ образомъ въ политико-философской доктринѣ Томазія мы не находимъ связи принциповъ индивидуальной свободы съ государственной конструкціей, которая въ значительной степени отражаетъ на себѣ вліяніе феодальнаго правовоззрѣнія.

Даже та плодотворная для политическаго индивидуализма идея, которая совершенно справедливо ставится Томазію въ заслугу, идея о раздѣленіи права отъ нравственности не примѣнена ими къ политической доктринѣ во всемъ своемъ значеніи. Она остается какъ-то въ сторонѣ, хотя Томазій первый указалъ, что область нравственнаго (честнаго и благопристойнаго, по его терминологіи) должна находиться внѣ легальнаго принужденія, какъ область внутренней, интимной жизни человѣка.

Томазій былъ близокъ къ ученію о прирожденномъ правѣ человѣка, которое онъ называлъ, впрочемъ, врожденнымъ. Но вмѣстѣ съ этимъ, его изложеніе страдаетъ такимъ смѣшеніемъ началъ индивидуальной свободы (естественной), что въ одну категорію съ ней онъ заноситъ и родительскую власть и общеніе людей.

---

[1]) De iure naturae etc. L. VII. c. 1—2.

[2]) Въ этомъ отношеніи Пуфендорфъ дѣлаетъ шагъ назадъ даже по сравненію съ тираномахами.

(См. Fund. iuris § I, 5. § 11 и слѣд. и n. I. 1. § 114).

Сказанное о Пуффендорфѣ и Томазіи еще болѣе примѣнимо къ Христіану Вольфу, у котораго, на ряду съ принятіемъ естественно-правовыхъ началъ въ духѣ индивидуализма, мы находимъ политическія воззрѣнія феодальнаго характера. Вольфъ (Institutiones iuris naturae et gentium 1750) признаетъ равенство и свободу людей, какъ природныя условія ихъ существованія. Но въ дальнѣйшемъ развитіи своихъ мыслей этимъ условіямъ онъ придаетъ не юридическое, а моральное значеніе. Свобода людей понимается Вольфомъ и въ качествѣ обязанности стремиться къ саморазвитію. Она не есть полная свобода распоряжаться своею личностью по усмотрѣнію, но съ непремѣннымъ условіемъ труда. Этого требуетъ общественное благо и государству принадлежитъ верховное наблюденіе за правильнымъ употребленіемъ своихъ силъ со стороны гражданъ. Равенство гражданъ заключается не только въ предъявленіи одинаковыхъ требованій ко всѣмъ имъ со стороны права, но и стороны нравственности, которую Вольфъ, вопреки идеѣ, заложенной Томазіей, смѣшиваетъ съ правомъ.

Такого рода соображенія въ духѣ полицейскаго государства не умѣряются демократическими принципами, принимаемыми Вольфомъ въ его политикѣ, именно сведеніемъ къ народной воли источника суверенитета и ограниченіе прерогативъ носителей верховной власти.

Какова бы ни была форма власти, разъ ея контролю и вмѣшательству подлежитъ не только область права, (хотя бы съ предоставленіемъ индивиду извѣстной свободы,—за что Вольфъ въ принципѣ стоялъ), но и область нравственности, достоинство индивида, его самостоятельность,—его право на самоопредѣленіе въ частной жизни приносятся въ жертву абстрактнымъ цѣлямъ государства; или, другими словами, тѣмъ цѣлямъ, которыя найдутъ нужнымъ поставить государству его фактическіе правители.

Совершенно справедливо замѣчаетъ проф. Новгородцевъ о разсматриваемыхъ философахъ права, и это замѣчаніе есть заключеніе, какое можно о нихъ сдѣлать по интересующему насъ вопросу.

....«Если до — Кантовской философіи права чего-либо недоставало, такъ это яснаго представленія о нравственной автономіи личности, о самостоятельномъ достоинствѣ и значеніи отдѣльнаго человѣка». Эта мысль мелькала въ неясныхъ теоретическихъ очертаніяхъ и легко сочеталась съ воззрѣніями совершенно противоположнаго свойства [1]).

V.

Въ такихъ формахъ, изъ страны, гдѣ впервые нашла себѣ убѣжище научная свобода, куда уединялись для работы Декартъ и Локкъ, гдѣ писали Спиноза и Гроцій, доктрина естественнаго права распространилась въ Германіи. Благодаря своему схоластицизму нѣмецкая философія права мало способствовала оригинальности доктрины. Однако, введенная въ академическое преподаваніе, она способствовала ознакомленію молодыхъ поколѣній съ принципами естественнаго права. Нѣмецкая земля находилась подъ давленіемъ отеческаго управленія, опиравшагося на идею благополучія и всеобщаго счастья, которымъ хотѣли надѣлить своихъ подданныхъ благожелательные монархи въ духѣ просвѣщеннаго абсолютизма, для чего они пользовались мелочными принудительными мѣрами, проникая въ частную жизнь гражданъ.

До какой степени духъ опекунства проникалъ управленіе царственныхъ, нѣмецкихъ патріарховъ, во вкусѣ Фильмейра, показываетъ взрывъ индивидуализма, нашедшій себѣ выраженіе въ сочиненіи Вильгельма Гумбольдта «о границахъ дѣятельности государства». Юношеская работа Гумбольдта, полная энтузіазма, переводитъ политическій индивидуализмъ на почву интервенціонизма. Эпоха отеческаго управленія и протестъ

---

1) (Кантъ и Гегель 53—54 стр.).

противъ нея способствовали отождествленію политическаго индивидуализма съ интервенціонизмомъ. Такое отождествленіе господствуетъ вплоть до нашего времени и противопоставляется безъ должной критики соціализму.

Дальнѣйшее развитіе нѣмецкой реформаціи уже не питало индивидуализмъ жизнерадостностью, Лютеровымъ «здравымъ смысломъ», эпохи ея возникновенія. Оно клонилось къ цезаропапизму и благопріятствовало отеческому управленію, и не могло быть полезнымъ дальнѣйшему развитію политическаго индивидуализма, подобно тому какъ мы видѣли это послѣ ночи св. Варфоломея въ литературѣ, вышедшей изъ подъ пера французскихъ протестантовъ—тираномаховъ.

Абрисъ идеи политическаго индивида сдѣланъ ими на фонѣ религіознаго освѣщенія. Эта идея была органически соединена съ идеей—матерью индивидуальной свободы, т. е., съ идеей свободы религіозной.

Но нить религіозной свободы, печальные концы которой мы находимъ еще задолго до реформаціи, нигдѣ не послужила такой крѣпкой основой индивидуальной и политической свободы, какъ на островахъ Великой Британіи. Здѣсь также писали тираномахи, какъ напр. шотландецъ Бухананъ, здѣсь впервые была разработана такъ подробно казуистическая теорія тираноубійства Іоанномъ Салисбюрійскимъ, перешедшая затѣмъ во всѣ средневѣковыя разсужденія на эту тему и въ разсужденія того же Буханана.

Здѣсь, какъ мы видѣли, развилось ученіе индепендентства, быстро, усвоенное жизнью и чисто-демократическій «Agreement of the people» индепендентства можно считать продолженіемъ вырванной у абсолютизма аристократами-феодалами «Magna charta libertatum».

Летучая памфлетная литература индепендентовъ широко распространяла освободительныя идеи, но не закрѣпила ихъ въ систематической формѣ.

Помимо своего временнаго существованія, что является удѣломъ печати такого рода, идеямъ, положеннымъ въ ея основѣ, не доставало научной аргументаціи; авторамъ же ея, впервые назвавшимъ себя «агитаторами», занятымъ болѣе религіозно-политическимъ воздѣйствіемъ, чѣмъ теоретическимъ изученіемъ, не хватало философскаго и научнаго образованія.

Поэтъ Мильтонъ отчасти пытался сдѣлать такую систематизацію и подвести философскій фундаментъ подъ индивидуалистическія идеи, питавшія англійское освободительное движеніе XVII вѣка. Его дѣло продолжили Іаковъ Гаррингтонъ (Oceana; The prerogative of popular government) и Альджернонъ Сидней (Discourses concerning government), но, по выраженію современныхъ историковъ философіи права, «истиннымъ основателемъ индивидуализма»,—мы сказали бы истиннымъ его систематикомъ для той эпохи,—и «отцомъ современнаго конституціонализма» сдѣлался англичанинъ Джонъ Локкъ.

Литературная и историческая почва того времени вполнѣ благопріятствовали появленію «опыта о гражданскомъ правительствѣ», первая половина котораго посвящена критикѣ «Patriarcha» абсолютиста-Фильмейра.

Локкъ начинаетъ свою публицистическую дѣятельность письмомъ о вѣротерпимости, (которыхъ было написано имъ всего четыре) [1]), что служитъ указаніемъ на связь его мыслей съ идеями диссентеровъ [2]). Какъ и они—Локкъ требуетъ отдѣленія церкви отъ государства, видитъ въ религіи дѣло индивидуальнаго убѣжденія, а не традиціоннаго принужденія и формальнаго, наслѣдственнаго усвоенія религіи въ родѣ какой-то наслѣдственной передачи собственности. Церковный союзъ—есть результатъ

1) Писано изъ Голландіи въ 1685, остальные 1690 — 1692. ср. съ ними Lettres sur la Tolerances—Тюрго.

2) Религіозное начало въ изслѣдованіяхъ Локка уже не играетъ первенствующей роли. Напротивъ его укоряли даже въ атеизмѣ. Но Локкъ все таки иногда прибѣгаетъ къ творцу природы, какъ конечной ссылкѣ при отвѣтѣ на нѣкоторые вопросы.

свободнаго общенія единомыслящихъ индивидовъ. Нельзя было яснѣе формулировать принципы англійскихъ диссентеровъ. Но имя Локка сдѣлали всемірно извѣстнымъ заложенныя имъ основанія теоріи правового государства. Ученіе Локка много разъ излагалось въ русской литературѣ. Мы отмѣтимъ въ немъ пункты, дѣлающіе въ развитіи политическаго индивидуализма новую эпоху. Чрезвычайно характернымъ является уже то, что Локкъ, въ противоположность другимъ сторонникамъ теоріи договорнаго происхожденія государства, понимаетъ ее не въ качествѣ объяснительной, теоретической схемы, но какъ результатъ наблюденія надъ исторической жизнью [1]). Мы не станемъ подробно останавливаться на этомъ. Замѣтимъ лишь, что позитивизмъ Локка—противника теоріи враждебныхъ идей—не мирится здѣсь съ метафизичностью посылокъ антиисторической школы естественнаго права. Правда, Локкъ не связалъ своего историзма съ теоріей естественнаго индивида.

Участникъ государственнаго договора вышелъ у него столь же абстрактнымъ естественнымъ человѣкомъ, какъ у Гоббса, Спинозы и впослѣдствіи Руссо. Даже болѣе, Локкъ указалъ на необязательность для одного поколѣнія государственнаго договора, заключеннаго другимъ поколѣніемъ. Казалось—такой упрекъ дѣйствительно посылаютъ Локку,— что это вполнѣ анархическое положеніе.

Однако въ указанныхъ частяхъ государственнаго ученія Локка заключается не столько противорѣчіе и грубая ошибка въ объясненіи, сколько недостатокъ связующей мысли о прогрессѣ, которая блеснула въ эпикуризмѣ у Лукреція и очертанія которой находимъ у Тюрго и Кондорсэ, мысли, которая подверглась тщательному анализу въ позитивизмѣ и при помощи дарвинизма приблизилась къ теоріи эволюціи Спенсера, соотечественника Локка. Характерно, что индивидуализмъ Спенсера болѣе глубокъ, болѣе обоснованъ, чѣмъ у его соотечественника,

---

[1]) Essay гл. VIII.

но страдаетъ тѣмъ же недостаткомъ связующихъ элементовъ съ основоположеніями системы.

Исправить этотъ недостатокъ пытался современный французскій мыслитель Альфредъ Фуллье своей эклектической теоріей договорнаго организма (organisme contractuelle [1]).

Другой основной чертой политическаго индивидуализма англійскаго мыслителя служитъ—общее у него съ Бенедиктомъ Спинозой—признаніе естественныхъ правъ индивида, которыя остаются неотъемлемыми и въ status civilis.

Локкъ своеобразно разрѣшаетъ проблему, на которой мы уже останавливались и которая будетъ предметомъ особаго вниманія со стороны Руссо, пользовавшагося, по его словамъ, принципами «Опыта о правительствѣ». [2]) Мы видѣли, что естественныя права индивида, по мнѣнію предшественниковъ Локка, создаютъ непрерывный рядъ конфликтовъ между людьми въ status naturalis. Естественный выходъ изъ такого положенія—договоръ. При договорѣ мыслима троякая судьба этихъ правъ: или они отчуждаются совсѣмъ (Гоббизмъ), какъ источникъ раздоровъ и затѣмъ уже возвращаются въ качествѣ милости верховной властью, въ размѣрѣ ею опредѣленномъ; или они отчуждаемы лишь въ части, такъ какъ при всецѣломъ отчужденіи ихъ, человѣкъ становится въ противорѣчіи со свойствами своей природы (Спиноза); или естественныя права на свободу и равенство признаются неотъемлемыми и въ государственномъ состояніи, но при извѣстныхъ условіяхъ (Локкъ).

Локкъ полагаетъ, что не естественныя права сами по себѣ служатъ причиной конфликта въ естественномъ состояніи, но неправильное, каждымъ по своему разумѣнію, ихъ пониманіе и толкованіе. Государство, согласно оптимистическому взгляду Локка, призвано дать болѣе правильное, единообразное толкованіе и ихъ законодательную защиту. Несмотря на свое

---

[1]) La science sociale contemporaine.

[2]) Ж. Ж. Руссо: 4-ое письмо съ горы.

позитивное настроеніе и Локкъ придаетъ государству своеобразное провиденціальное значеніе: какъ только наступаетъ государственное состояніе, прекращается смута, права лучше понимаются и защищаются.

Идея развитія остается ему неясной и онъ еще подъ вліяніемъ метода «more geometrico».

Но за исключеніемъ этого недостатка, такое пониманіе значенія для гражданъ естественнаго права на свободу и равенство въ status civilis есть шагъ впередъ. И онъ былъ усвоенъ и вполнѣ оцѣненъ нѣкоторыми доктринерами великой французской революціи.

Заслуга Локка какъ систематика политическаго индивидуализма своей эпохи заключается еще въ попыткѣ синтеза неотъемлемаго естественнаго права, принадлежащаго индивиду съ опредѣленной конструкціей государства. Такой конструкціей не можетъ быть абсолютизмъ, хотя бы въ слащаво-сентиментальной формѣ отеческаго управленія и патріархальной монархіи. Это Локкъ доказалъ еще критикой «Patriarcha» [1]).

Уже одно признаніе Локкомъ неотъемлемости естественнаго права отъ индивида создаетъ ipso facto — ограниченность государственной власти. Локкъ идетъ дальше. Онъ прокладываетъ дорогу Монтескье и даетъ любознательнымъ ученымъ пищу для спора о первенствѣ открытія теоріи раздѣленія властей.

Собственно въ этой теоріи раздѣленія властей точка зрѣнія Локка-Аристотеліанская. Стагиритъ, какъ извѣстно, дѣлаетъ fundamento classificationis государственныхъ формъ на правильныя и неправильныя: правленіе на выгоду самихъ носителей власти или правленіе въ интересахъ общенароднаго блага.

Но уже ограниченіе [2]) самой законодательной власти,— источникомъ которой всегда остается народъ, вольный измѣнить

---

[1]) См. первую часть „опыта о гражданскомъ правительствѣ“, въ полномъ заглавіи котораго стоитъ между прочимъ: Two treatis of governement: in the former, the false principles and foundation of sir Robert Filmer and his followers are detected and overthrwn.

[2]) §§ 143—145.

самую форму правленія (власть учредительная [1]),—показываетъ, какъ старался Локкъ защитить естественныя права гражданъ даже отъ произвола законодательной камеры, которой новѣйшіе государствовѣды Англіи не ставятъ юридическихъ предѣловъ.

Отъ естественныхъ правъ человѣка, (среди нихъ Локкъ особо упоминаетъ жизнь и собственность) государственная власть можетъ отъять лишь то, что становится угрозой индивидуальной и общественной безопасности [2]).

Свою индивидуалистическую точку зрѣнія Локкъ распространилъ и на политическую экономію, признавъ трудъ человѣка крѣпостной грамотой на всѣ предметы природы, къ которымъ человѣкъ его прилагаетъ, обращая ихъ тѣмъ въ собственность.

Не входя въ детали ученія Локка, мы должны сказать, что въ исторіи философіи государства оно выводитъ политическій индивидуализмъ на путь изслѣдованія природы правительства и построенія государственной конструкціи, отвѣчающей признанію и сохраненію правъ индивида.

До сихъ поръ предшественники Локка, идя къ той же цѣли, намѣчая тѣ же принципы, только въ менѣе систематической формѣ—(которая, впрочемъ, не удалась и ему),—останавливались болѣе на генезисѣ индивидуалистическаго государства, а также на изученіи и опредѣленіи свойствъ индивида, влекущихъ къ государственному сожительству.

Когда возникалъ вопросъ о формѣ, соотвѣтствующей основнымъ предпосылкамъ теоріи того или другого автора, то онъ, какъ мы и видѣли это у Спинозы, бралъ остовъ формы изъ хранилища античной философіи права, внося въ нее, по античному же методу детальныя поправки или оригинальныя измѣненія, касательно числа судей, правителей и пр.

---

[1]) Законодатель не въ правѣ делегировать своей власти безъ соизволенія народа, которому одному принадлежитъ такое право.

[2]) Ib. § 134 и слѣд.

Только черезъ 50 лѣтъ послѣ Локка, Монтескье отдѣлитъ индивидуальное право отъ политическаго и придастъ теоріи раздѣленія властей значеніе гарантіи правъ индивида, и тѣмъ замѣнитъ Аристотелевскую точку зрѣнія.

Но въ силу громаднаго вліянія Монтескье на выработку французской революціонной доктрины, мы поведемъ о немъ рѣчь въ связи съ этой послѣдней.

ГЛАВА VIII.

Философія просвѣщенія, ея отношеніе къ политическому индивидуализму и формы, принимаемыя этимъ направленіемъ въ политической философіи XVIII вѣка.

ГЛАВА VIII.

Философія просвѣщенія, ея отношеніе къ политическому индивидуализму и формы, принимаемыя этимъ направленіемъ въ политической философіи XVIII вѣка.

I.

Доктрина естественнаго права, сдѣлавшаяся душою политическаго индивидуализма, нашла чрезвычайно благопріятную среду въ философіи и наукѣ права 18 столѣтія. Вѣкъ просвѣщенія, казалось, осуществилъ философскія предначертанія Бэкона и Декарта. Религіозныя, моральныя и политическія, а также гносеологическія Idola, въ которыхъ Бэконъ видѣлъ препятствія къ непосредственному познанію человѣкомъ природы, падали подъ разрушительной критикой идеологическихъ предшественниковъ двухъ великихъ революцій американской и французской. Англійская и французская мысль выдвигаютъ на міровую сцену могущественный критерій переоцѣнки старыхъ цѣнностей. Это дѣлается съ помощью индивидуалистическаго раціонализма, отцомъ котораго былъ Декартъ. Онъ вдохнулъ въ практическую философію сознаніе о единственномъ пути, съ помощью котораго индивидъ можетъ стряхнуть съ себя авторитетъ преданія. Это путь возмущенія разума. Философія просвѣщенія явила собою возмущеніе индивидуальнаго разума, который съ полнымъ пренебреженіемъ относился къ исторіи. Исторія по отношенію къ индивиду есть отложеніе на особи переживаній рода, племени, расы, націи словомъ, среды. Но именно среда, давившая личность традиціонными формами, авторитарными нормопони-

маніями возбуждала къ себѣ страшную ненависть. Французская и англо-американская литература предреволюціоннаго времени полны памфлетами и летучими листками, замѣнявшими въ то время прессу [1]). И все, что умъ могъ выдумать разрушительнаго, ироническаго, все, что чувство могло дать злого, способнаго возбудить ненависть къ старому и вдохнуть мысль и надежду на лучшее будущее,—читалось на расхватъ и отзвуки доносились до самыхъ необразованныхъ слоевъ населенія [2]).

Возмущеніе разума и полное энтузіазма стремленіе къ творчеству на новомъ началѣ со страницъ произведеній, воспитавшихъ самосознаніе людей, фанатически подчинили волю, проникли въ политическую жизнь, произвели грандіозную катастрофу и заложили новое политическое зданіе для всего человѣчества. Какое же это новое начало?

Оно можетъ быть названо новымъ только относительно: по силѣ и значенію, съ которымъ проявилось. На самомъ дѣлѣ оно столь же старо, какъ и самъ человѣкъ.

Такимъ началомъ было понятіе о природѣ человѣка и при томъ его первобытной природѣ, «извращенной и забытой» и естественное состояніе людей. Какъ мы видѣли на страницахъ нашего изслѣдованія,—эти принципы не забывались со временъ стоицизма и эпикуреизма, но въ теченіе средневѣковья ихъ скрывало католическое одѣяніе.

Гуманизмъ и реформація оказали значительную помощь прекращенію такого маскарада. Но реформація перенесла свой протестъ на политическую почву, благодаря конфессіональной борьбѣ въ нѣдрахъ единыхъ государственныхъ союзовъ. Во Франціи и, въ особенности, Англіи, какъ мы видѣли, этотъ протестъ далъ могущественные результаты для выработки новыхъ церковнаго и политическаго нормопониманій, въ сочине-

---

[1]) Съ содержаніемъ этихъ памфлетовъ можетъ познакомить книга Felix Rocquain: «L'Esprit révolutionnaire avant la Revolution» и книга проф Тайлера (Tyler): «Литературная исторія американской революціи». 2 т. 1897 г.

[2]) Доказательствомъ этого могутъ служить французскіе наказы.

піяхъ Мильтона, Сиднея и Локка, а ранѣе французскихъ тираномаховъ и англійскихъ левеллеровъ. Но вѣкъ просвѣщенія для упомянутыхъ принциповъ философіи правъ создалъ богатую и плодотворную среду во всѣхъ областяхъ человѣческаго знанія.

Въ философіи, религіи, морали, теоретической политикѣ дѣйствовалъ лозунгъ Руссо: «назадъ къ природѣ». Въ наукѣ и философіи съ этимъ лозунгомъ связывалось стремленіе создать естественную картину міра; въ религіи, морали, политикѣ съ помощью естественнаго нормопониманія (природа человѣка и естественное состояніе)—объяснить законы естественнаго права, сосуществованія людей, а также предметы и основанія вѣры людей. Это стремленіе осуществляется съ помощью разума, свергнувшаго предразсудки (idola) и вступившаго на путь раціонализма и эвидентизма Декарта. Этотъ гордый чисто картезіанскій антіисторизмъ, или лучше сказать историческій эгоизмъ людей, полагавшихъ, что они возсоздаютъ естественную, истинную исторію человѣчества опирался на понятіе естественности. Почти всякое сочиненіе носитъ отпечатокъ понятія естественности, проникающаго философію эпохи просвѣщенія.

Напр., Морелли пишетъ: «Code de la Nature ou le veritable esprit des ses loix, de tout temps *negligé* ou *méconnu*». Гольбахъ, давшій библію матеріализма 18 ст. въ своей «System de la nature» предпосылаетъ ей: «Le bon sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles». Дидро излагаетъ свои увлекательныя «Pensées sur interpretations de la nature».

Знаменитый Бюффонъ выпускаетъ по частямъ естественную исторію, которую и пріостанавливаетъ изъ боязни цензурной отвѣтственности. За четверть столѣтія до книги Робинэ «О природѣ» аббатъ Плюшъ (предполагаемый авторъ) составляетъ «le spectacle de la nature, ou entretiens sur l'histoire naturelle et les sciences». Кантъ, на которомъ такъ отразилось вліяніе Руссо, пишетъ свою Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755), а спустя девять лѣтъ, на тему берлинской

академіи: Untesuchung uber die Deutlichkeit der grunsätze der naturlichen Theologie und Moral.

Вольтеръ въ «Essai sur les moeurs» даетъ естественную исторію морали, Гельвецій — теорію естественной этики (de l'Esprit), а Кондорсэ — «естественную исторію разума» («Esquisse d'un tableau historique»), Жюльенъ де-ля-Меттри — естественную исторію души (Histoire naturelle de l'âme или Traité de l'âme). Вольтеръ въ поэмѣ «La Religion naturelle», сожженной рукой палача, излагаетъ мысли о религіи, чему Туссэнъ, другъ Дидро, въ систематической научной формѣ посвящаетъ свою критику положительной естественной религіи. Вольнэй создаетъ послѣдовательную теорію естественной морали (Loi naturelle) [1]).

Англичанинъ Юмъ, также написавшій «естественную исторію религіи», вноситъ скептическую ноту своими книгами «О природѣ человѣка» и «Объ изслѣдованіи человѣческаго ума».

Физіократъ Мерсье де-ля-Ривьеръ пишетъ «о естественномъ порядкѣ обществъ», другой физіократъ Кенэ политическую экономію называетъ естественнымъ правомъ (Quesnay: «Droit naturel»), а ихъ предшественники Буагильберъ, Вобанъ и В. Петти считаютъ наукою о естественномъ богатствѣ. Адамъ Смитъ изслѣдуетъ природу и причины народнаго богатства и т. д.

Итальянецъ Вико Science nouvelle (фр. пер.) даетъ очеркъ естественной исторіи государственныхъ формъ и устанавливаетъ законы ихъ развитія.

Монтескье въ теченіе двадцати лѣтъ кропотливо изучаетъ природу государствъ и дѣлаетъ свое знаменитое опредѣленіе законовъ, какъ необходимыхъ отношеній, вытекающихъ изъ природы вещей.

Смыслъ всего этого умственнаго движенія по отношенію къ религіи, морали и праву заключается въ томъ, что такое

---

[1]) Въ первомъ изданіи это сочиненіе носило заглавіе «Catéchisme du citoyen fraçais», а затѣмъ уже было названо авторомъ: «Естественный законъ или физическія основанія морали, выведенныя изъ организаціи человѣка и вселенной» 1836 г.

возвращеніе къ естественности (гуманности) обрываетъ нити, связывавшія человѣчество съ формализмомъ, нетерпимостью, жестокостью, литературно защищаемымъ господствомъ силы средневѣковья. Эпоха просвѣщенія, опираясь на принципахъ естественности и гуманности, заявила себя сторонницей достоинства и цѣнности личности, т. е., возвратилась къ принципамъ этико-политической античной философіи послѣ Аристотеля. Достоинство же личности и ея цѣнность были ничѣмъ инымъ, какъ равенствомъ и свободой по природѣ, о которыхъ на разные лады разсуждали идеологическіе предшественники революціи. Ибо признать другого человѣка равнымъ и свободнымъ, значитъ признать его право на все, на что и ты имѣешь право и признать также право на его независимость отъ опеки и усмотрѣнія.

Чтобы оцѣнить значеніе этой истины для той эпохи, необходимо помнить, что она была пропитана духомъ привиллегій и феодальнымъ раздѣленіемъ людей на благородныхъ и неблагородныхъ.

Съ другой стороны, съ помощью той же «естественности» старой, ненавистной средѣ (феодальному государству и католической церкви) и старому этатическому и теократическому нормопониманіямъ противопоставляются: естественное состояніе и естественное нормопониманіе съ автономіей личности во главѣ.

На основѣ естественнаго нормопониманія, съ принципами котораго мы отчасти познакомились уже въ философіи предшествующихъ двухъ столѣтій, теперь ярко выступаетъ значеніе личности, утверждающей свою автономію въ религіи, морали и правѣ (государствѣ).

Всѣ изслѣдованія въ указанныхъ областяхъ имѣютъ своимъ отправнымъ пунктомъ человѣческую личность, ея волю, разумъ и чувство. Отъ этого пункта отправляются конструкціи религіозной общины и государства съ его хозяйствомъ, основой которому служитъ признаніе неотъемлемаго, священнаго и естественнаго права личной собственности и въ области ча-

стныхъ имущественныхъ отношеній. Естественное правовое нормопониманіе въ сущности становится индивидуалистическимъ нормопониманіемъ.

Такъ совершается коренной переломъ въ движеніи господствующихъ философско-правовыхъ идей отъ положенія: civitas ecclesiaque suprema lex esto, къ положенію: individuum — suprema lex esto. Этотъ переломъ подготовлялся давно, но господствующее положеніе политическій индивидуализмъ занимаетъ лишь въ 18 столѣтіи, когда онъ не только развертывается въ цѣльную доктрину, проникаетъ въ качествѣ господствующей теоріи въ жизнь политическихъ учрежденій. Разсмотримъ сначала какую конкретную форму принимаетъ онъ въ ученіяхъ о государствѣ на фонѣ философіи 18 столѣтія, а затѣмъ, какое выраженіе находитъ онъ въ политической доктринѣ двухъ революцій подъ видомъ декларацій правъ человѣка и гражданина.

II.

Бросимъ прежде общій взглядъ на фонъ и мотивы этой философіи, которая, вмѣстѣ съ раціонализмомъ Декарта, воспользовалась и его методическимъ скептицизмомъ. При извѣстной поверхности, вызываемой недостаткомъ собраннаго соціальнаго матеріала, при стремленіи ума къ страстной критикѣ существующаго и отрицаніи предшествующаго знанія методологическій скепсисъ переходитъ въ философскій уже въ «Dictionnaire» свободнаго мыслителя Пьера Бейля, противника Лейбниціанской теолицеи.

Еще Давидъ Юмъ въ «Enquiry concerning human understanding» [1]), имѣвшей громадное вліяніе на всю позднѣйшую философію, различаетъ эти два вида скепсиса, присоединяетъ къ нимъ третій, умѣряемый здравымъ смысломъ или естественнымъ разсудкомъ. (Главный литературный боецъ американской

---

[1]) 1748 г. См. кн. XII. нѣм. пер. Кирхмана (т. 13-ый философ. библіотеки 1888 г.

революціи Томасъ Пэнъ (Paine) далъ именно такое заглавіе своему памфлету: «Common sense») [1]).

Съ другой стороны, Локкъ внушилъ французской философіи просвѣщенія и философіи права въ особенности склонность къ сенсуализму, которая удивительнымъ образомъ уживалась съ раціонализмомъ и, въ концѣ концовъ, привела къ матеріалистическимъ воззрѣніямъ Жульена ля-Меттри, Гольбаха, Кондильяка и др.

Сенсуализмъ и матеріализмъ, въ примѣненіи къ этикѣ и теоріи права, привели къ утилитарной точкѣ зрѣнія. Именно ею характеризуются этическія и политическія воззрѣнія названныхъ писателей. Только одинъ изъ главныхъ выразителей революціонной доктрины, авторъ «Contrat sociale», примыкалъ къ шотландской философіи чувства. Радикальный и до конца прямолинейно - послѣдовательный защитникъ народоправства женевскій мыслитель своими сочиненіями внесъ ту страстность, которая такъ отличала французское революціонное движеніе въ теоріи и жизни и которая теоретическія идеи сдѣлала вооруженными для активной борьбы.

Вникая въ значеніе этихъ мотивовъ, нельзя не отмѣтить ихъ чрезвычайно благопріятнаго характера для освобожденія индивида отъ господства старыхъ нормопониманій, созданныхъ церковью и политическимъ абсолютизмомъ.

Въ самомъ дѣлѣ, ничто такъ не подрываетъ авторитетъ, въ чемъ бы онъ ни выражался, какъ скептическое отношеніе индивидуальнаго разума къ непреложной господствующей традиціи. Картезіанскій методологическій скептицизмъ оказывалъ подспорье разрушительной критикѣ и отрицанію стараго. Еще благопріятнѣе индивидуализму могъ сдѣлаться скептицизмъ философскій. Сомнѣваясь во всемъ, человѣкъ не поддается ничьему авторитету. Но, разумѣется, такой скептицизмъ близокъ къ пустотѣ крайняго пирронизма.

---

[1]) Генварь 1776 г.

Матеріалистическій оттѣнокъ въ произведеніяхъ большинства французскихъ философовъ просвѣщенія создалъ индивидуализму новую матеріалистическую подоплеку и подрывалъ значеніе христіанскаго идеализма. Въ этомъ отношеніи матеріализмъ оказывалъ на индивидуализмъ вліяніе, родственное эпикурейской философіи. Мы уже имѣли случай отмѣтить, что ортодоксальная философія новаго времени присвоила всѣмъ философамъ матеріалистическаго направленія имя эпикурейцевъ; на языкѣ теологовъ это обозначало атеистовъ. Первый положилъ начало освобожденію личности отъ страха, подавляющаго индивидуальное самосознаніе тайнами природы и божества, Эпикуръ, давъ имъ посильное естественное объясненіе, продолженное Лукреціемъ. Матеріализмъ просвѣщенія также дѣлалъ попытку раскрыть доступные и убѣдительные для разума законы человѣческой жизни, поведенія и общежитія.

Ранѣе механизмъ человѣческой личности объяснялся дѣйствіемъ души. По мнѣнію нѣкоторыхъ философовъ просвѣщенія, [1]) уже самъ Декартъ пользовался такимъ объясненіемъ лишь изъ боязни передъ церковью. Теологизирующая философія, въ томъ числѣ и монадологія Лейбница, присвоила себѣ монополію идеализма и всего, что соединено въ философскомъ содержаніи этого термина и что такъ обаятельно дѣйствуетъ на нравственное сознаніе человѣчества. Идеализму трудно отвлечься отъ религіозной почвы, хотя бы и въ формѣ пантеизма. Пантеизмъ, оказавшій такія значительныя услуги индивидуализму, даже въ строгой детерминистической формѣ, приводилъ къ своеобразной «amor Dei intellectualis». И философія Спинозы не могла остаться чуждой мистикѣ, рѣшительно отвергаемой матеріалистами 18 столѣтія [2]). Они не признавали души, какъ субстанціи личности, находившейся въ зависимости отъ божества.

---

[1]) Ля-Меттри, Гельвецій.

[2]) См. напр. отношеніе П. Бэйля къ Спинозѣ. (Art. Spinoza du Dictionnaire critique u art. Leibniz, Theodicie.

Съ этимъ понятіемъ—о личномъ Богѣ—неизмѣнно связывались представленія о вещахъ, которыя не поддаются ясному и отчетливому познанію, высшая воля и откровеніе, а слѣдовательно, предлагались индивиду истины, которымъ разумъ, въ концѣ концовъ, долженъ былъ вѣрить или, не будучи въ состояніи доказать и провѣрить, просто отказаться отъ нихъ. Разумъ многихъ французскихъ писателей предпочелъ оставаться свободнымъ и потому они выбрали изъ этой альтернативы послѣднее, т. е. атеизмъ. Такимъ образомъ, разумъ индивида предоставлялся самому себѣ: ratio individui sibi permissus.

Это былъ кульминаціонный пунктъ индивидуализма, вспомоществуемаго съ одной стороны раціонализмомъ, съ другой, матеріализмомъ и сенсуализмомъ, которые подчиняли человѣка лишь законамъ *его собственной природы*. Правда въ пониманіи этихъ законовъ, а главное, въ выведеніи изъ нихъ постулятовъ морали и права была значительная доля субъективной метафизики, несмотря на все стремленіе къ объективности.

Но здѣсь важно было установить и признать принципъ, изъ котораго могли и дѣйствительно выводились иногда противорѣчивыя слѣдствія, однако съ большею или меньшею силою одинаково направлявшіяся къ одной цѣли: къ низверженію авторитетнаго, традиціоннаго нормопониманія и стараго порядка и къ созиданію нормопониманія «естественнаго» и порядка ему соотвѣтствующаго.

По отношенію къ этикѣ (система естественной морали) и по отношенію къ праву (естественно-правовая доктрина) на почвѣ сенсуализма и матеріализма, какъ замѣчено было раньше, являются попытки создать «этическую физику». Кондилльякъ, Гельвецій, Д'Аламберъ, Гольбахъ, Сенъ-Ламберъ, Вольней въ особенности, стали проводниками французскаго утилитаризма. Онъ основывается на постулятѣ [1]) человѣческой природы о

[1]) Мы имѣемъ въ виду слѣдующія сочиненія: Кондильякъ: Le commerce et le gouvernement, Гельвецій: De l'Esprit, и de l'homme, Д'Аламберъ: Eleméntes de philosophie, Гольбахъ: Systéme social, Сенъ-Ламберъ: Catéchisme universel

самосохраненіи, провозглашенномъ еще въ школѣ Гоббса и Спинозы. Это принципъ эгоистическаго интереса. Теорія права какъ защищеннаго интереса не сложилась у французскихъ философовъ, но ихъ политическія воззрѣнія подчинялись этическому основоначалу—личному интересу, умѣрявшемуся идеей общаго блага. Въ примѣненіи къ политикѣ этотъ принципъ былъ индивидуалистически революціоннымъ.

Такъ Гольбахъ полагаетъ, что основаніемъ государственнаго союза служитъ единственно польза его членовъ. Всякое правительство, дѣйствующее вопреки такому основанію, должно быть лишено данныхъ ему полномочій [1]). Однако конкретныя политическія разсужденія автора системы природы далеко не такъ радикальны [2]).

III.

Если послѣ обозрѣнія господствующихъ мотивовъ философіи просвѣщенія обратимся къ сочиненіямъ французскихъ литературныхъ дѣятелей 18 столѣтія, не посвятившихъ себя спеціально теоріи права и государства, то мы не найдемъ въ нихъ того политическаго радикализма, къ которому, казалось, приводили ихъ основоначала. Въ этомъ отношеніи, даже такіе прославленные вожатаи просвѣщенія, какъ Гольбахъ, Вольтеръ, Дидро, Д'Аламберъ, выражаясь образно, только подкладываютъ бочки съ порохомъ подъ зданіе стараго режима, но не взрываютъ его. Идеями, освѣщающими ихъ политическія воззрѣнія служатъ тѣ же идеи свободы и естественнаго равенства, которыя мы видѣли у Локка, которымъ они придаютъ универсальное значеніе. Но Локкъ вводитъ свои идеи въ политическую

и Вольней: Loi naturelle ou principes phisiques de la morale, deduits de l'organisation de l'homme et de l'univers.

[1]) Système Sociale, II, 51—55.

[2]) Нападки на монархію, не говоря уже о деспотизмѣ, столь сильны напр. у Гольбаха, что, по словамъ нѣкоторыхъ писателей, его симпатіи должны бы клониться въ сторону республики.

конструкцію, тогда какъ упомянутые писатели требуютъ свободы вѣры, мысли, свободы труда, нѣкоторые и равенства какъ необходимыхъ условій человѣческаго существованія, безотносительно къ опредѣленному государственному устройству, конструкціи котораго они не дали. У нихъ нѣтъ послѣдовательнаго проведенія мысли, что человѣческая личность и ея свобода могутъ найти благопріятную, соотвѣтствующую среду, напр., въ государствѣ, гдѣ проведено раздѣленіе властей или въ непосредственной республикѣ античнаго образца. Поэтому, если мы не находимъ у нихъ систематически выработанныхъ и послѣдовательно проведенныхъ политическихъ элементовъ интересующей насъ доктрины, то подготовительное значеніе для нея ихъ произведеній громадно: они даютъ такъ сказать, популярную теорію, естественнаго индивидуализма, выступая на защиту гуманности. Они не нападали такъ страстно, какъ, напр., Ж. Ж. Руссо или такъ критически, какъ Монтескье на абсолютный этатизмъ, тѣмъ не менѣе подрывали его значеніе, настаивая на свободѣ вѣрованій и мысли и, такимъ образомъ, подготовляли индивидуалистическую доктрину декларацiи правъ, которая была провозглашена сначала по ту сторону океана, коренилась въ ученіяхъ, явившихся по ту сторону Ламанша и перенесенныхъ на благодарную публицистическую почву Франціи, гдѣ первую индивидуалистическую борозду провели религіозные сектанты гугеноты,— тираномахи. Названные выше писатели, (по сравненію съ Лянге, Лябоэсѝ), въ болѣе ясной формѣ высказываютъ свои симпатіи конституціонной монархіи, но лишь въ самихъ общихъ чертахъ. За исключеніемъ развѣ Гольбаха [1]), они не проникали въ теоретическія и историческія глубины государственнаго права, какъ это сдѣлали Монтескье, Руссо, Мабли и др.

---

[1]) См. La politique naturelle etc. 1773 и, главное, Système sociale того же года.

Однако трудно согласиться съ оцѣнкой ихъ значенія въ книгѣ Анри Мишеля (L'idée de l'etât), называющаго Вольтера, Гольбаха, энциклопедистовъ на ряду съ физіократами, [1]) идеологическими защитниками просвѣщеннаго абсолютизма. Ихъ положеніе [2]) въ обществѣ и ихъ личное отношеніе къ правителямъ не могли сдѣлать изъ нихъ политическихъ бойцовъ. Даже разрушительныя идеи, которыми они наводняли общество, не были использованы систематически самими авторами; но эти идеи уже сами по себѣ противорѣчили всякому деспотизму, въ томъ числѣ и просвѣщенному. Задача просвѣщеннаго деспотизма: опека личности и направленіе ея моральныхъ и умственныхъ силъ т. е. авторитарное управленіе совѣстью и умомъ личности; а дѣятели французскаго просвѣщенія всѣми способами подрывали всякій авторитетъ, кромѣ разумно одобреннаго самою личностью [3]).

Анри Мишель ссылается на Екатерининскій Наказъ, на государства Фридриха II и Іосифа II, которые фактически проводили теорію просвѣщеннаго абсолютизма, поддерживаемую упомянутыми философами. Но развѣ отрицательное отношеніе къ религіи, деизмъ Вольтера и атеизмъ Гольбаха входили въ планъ управленія «добрыми подданными» фрондирующей Екатерины, Іосифа или того же философа изъ Санъ-Суси, какъ называлъ себя Фридрихъ, несмотря на его извѣстный афоризмъ относительно вѣроисповѣданія? Тоже самое относится къ сво-

---

[1]) d'Holbach говоритъ даже, что despotisme legal (comme le demadaient les economistes) est un contradiction dans les termes. (Syst. soc. ch. 14).

[2]) Напр., защитникъ Каласа и авторъ письма о терпимости Вольтеръ одно время былъ королевскимъ исторіографомъ, Гельвецій генеральнымъ откупщикомъ.

[3]) Напр. Дидро, имѣвшій сношенія съ коронованными особами, съ удовольствіемъ приводитъ стихи (voir t. IX oeuvres compl. Paris. 1821), которые теперь цитируются анархистами:

La nature n'a fait ni serviteur, ni maître.
Je ne veux ni donner, ni recevoire de lois.
Et ses mains ourdiraient les. entrailles du prêtre.
A défaut d'un cordon pour étragler les rois.
(Les Eleuthéromanes).

бодѣ мысли. Многія сочиненія философовъ и публицистовъ могли увидѣть свѣтъ лишь въ Нидерландахъ.

Во Франціи они выходили съ ложными заголовками, чтобы скрыть автора и типографа. Еще черезъ шестнадцать лѣтъ послѣ изгнанія іезуитовъ, мы встрѣчаемъ во Франціи приговоры «объ изорваніи книгъ въ клочки» [1]). А за три года до этого изгнанія парламентъ запретилъ разсылку подписчикамъ извѣстной «Encyclopedie, ou Dictionnaire raisonnè des sciences, des arts et des métiers». Одновременно таже участь постигла книгу Гельвеція de le'Esprit и т. д., и т. д.

Абсолютизмъ опредѣленной церкви тѣсно связанъ съ абсолютизмомъ государства [2]). Духовные и свѣтскіе правители стояли за монополію абсолютизма, но не за уничтоженіе его, хотя своей борьбой и поколебали уваженіе къ истинности обоихъ видовъ человѣческаго угнетенія свѣтскаго и духовнаго. Исторія съ очевидностью показываетъ взаимную поддержку обоихъ видовъ абсолютизма [3]). Слишкомъ яснымъ стало единство обоснованій ихъ власти по отношенію къ индивиду. Не смотря на то, что въ придворныхъ кругахъ Людовиковъ, начиная съ Людовика 14-го, поощрялось вольнодумство, нѣкоторые подданные ихъ чувствовали иго католичества тѣмъ невыносимѣе, чѣмъ ненавистнѣе, было духовенству воспоминаніе о Нантскомъ эдиктѣ.

Относить упомянутыхъ философовъ и публицистовъ, высказавшихся явно противъ обоихъ видовъ деспотизма, къ теоретикамъ просвѣщеннаго деспотизма можно лишь съ большой натяжкой [4]). Ихъ идеи открывали путь будущему, т. е. революціонной доктринѣ. Это лучше всего показываетъ отношеніе

---

[1]) Напр. въ 1778. 402 экз. книги Dudelant: Apologie du commerce.

[2]) Король Іаковъ I говорилъ: гдѣ нѣтъ епископа, тамъ нѣтъ и короля.

[3]) Гольбахъ (op. cit) по этому поводу говоритъ: Je s'est fait presque partout un pacte entre les tyrans et les prêtres.

[4]) Еще Д'Аржесонъ, высказываясь въ этомъ же смыслѣ, пишетъ, что во Франціи еще въ царствованіе Людовика XV среди парламента и янсенистовъ установился принципъ, что народъ настолько же выше короля, насколько церковь выше папы.

властей къ ихъ сочиненіямъ. Напр., на книгу Гельвеція De l'Esprit современная власть смотрѣла, какъ на книгу о гнусныхъ и позорныхъ страстяхъ ихъ узаконяющую.

Тоже самое мнѣніе складывалось и относительно энциклопедіи, статьи которой о свободѣ совѣсти, о происхожденіи власти путемъ насилія королей и пр. [1]) нарушали, по ея убѣжденію, законы божескіе и человѣческіе и разрушали общество. Точно такой же отрицательный взглядъ властей, высказываемый о Вольтерѣ, Гельвеціи и др. распространялся, по отзывамъ современниковъ, на всю философію, бывшую, по ихъ мнѣнію, источникомъ революціонныхъ идей.

Власти правильнѣе оцѣнивали значеніе этихъ писателей и едва ли воздвигли свое гоненіе, видя приверженность ихъ къ просвѣщенному абсолютизму.

Мы не отрицаемъ, что есть одно основаніе, которое давало возможность причислять нѣкоторыхъ изъ названныхъ французскихъ авторовъ къ сторонникамъ теоріи просвѣщеннаго абсолютизма. Это пунктъ ихъ ученія, на который мы указывали: подчиненіе права морали.

Право, подчиняясь морали, даетъ возможность законодателю класть свою руку на личную жизнь гражданина. Противъ этого, какъ увидимъ ниже, возстанетъ всѣми силами В. Гумбольдтъ. У законодателя и правителя, одушевленнаго благими намѣреніями, что характеризуетъ, напр., дѣятельность неудачника Іосифа II-го, можетъ явиться желаніе производить опыты надъ моральнымъ воспитаніемъ народа съ помощью права [2]). Изъ внимательнаго знакомства съ содержаніемъ ихъ руководящихъ мыслей, мы, въ противоположность Анри Мишелю, вынесли впечатлѣніе, что зависимость права отъ морали имѣетъ у нихъ болѣе характеръ методическаго и систематическаго подчиненія

[1]) См. соотвѣтствующіе articles энциклопедіи: въ особенности Autorité Droit, Tyrannie, Pouvoir, Democratie и др.

[2]) Извѣстно, что законодательные акты этого монарха по своимъ моральнымъ вдохновеніямъ и содержанію были гораздо выше, чѣмъ нравы народа, для котораго они писалось.

родственныхъ областей единому дедуктивному принципу—характерная черта раціонализма,—чѣмъ какое либо практическое значеніе.

Если Гельвецій въ своемъ посмертномъ произведеніи: De l'homme, de ses facultés et de son education (X. c. I) утверждаетъ, что «воспитаніе все можетъ», или Гольбахъ въ своей L'ethocratie ou le gouvernement fondé sur la morale universelle [1]) (вышедшей почти одновременно) мечтаетъ о всеобщемъ господствѣ универсальныхъ принциповъ естественной морали, то они говорятъ это какъ утописты философы, но не какъ государствовѣды, которыми, въ сущности, никогда не были. Разумѣется, это не уменьшаетъ ихъ противорѣчія тѣмъ самымъ принципамъ политическаго индивидуализма: свободѣ и равенству, за которыя они ратовали. Но съ другой стороны, это противорѣчіе не даетъ права причислять ихъ и къ идеологамъ просвѣщеннаго абсолютизма, который въ видѣ «despotisme legale» представлялся самому Гольбаху противорѣчіемъ человѣческой природѣ.

Такое противорѣчіе легко объяснимо соображеніемъ, возникающимъ при чтеніи ихъ произведеній.

Энциклопедисты и ихъ сотрудники поддерживали извѣстные политическіе популярные принципы, нашедшіе благопріятную почву въ общемъ духѣ философскихъ воззрѣній вѣка; болѣе увлеченные блестящимъ развитіемъ естественно-космологическихъ теорій своего времени, они послѣдовательно не примѣнили установленной ими точки зрѣнія на взаимоотношеніе морали и права къ опредѣленной политической конструкціи. Да и сдѣлавъ это, они все таки могли бы не замѣтить противорѣчія, какъ не замѣтилъ его авторъ, бывшій антиподомъ не только просвѣщенной монархіи, но вообще и всякой монархіи: Жанъ-Жакъ Руссо, съ своей обязательной для гражданина естественной религіей [2]).

---

[1]) 1773—1774.

[2]) Oeuvres compl. de I. I. Rousseau 1798 r. t. 2 Du Contrat social ou principes du droit politique. Liv IV. c. VIII De la Religion civil.

Мы полагаемъ, что сужденіе, подобное разсматриваемому, заключаетъ въ себѣ историко-методологическую ошибку. Книга Анри Мишеля, убѣжденнаго защитника политическаго индивидуализма, обнаруживаетъ это какъ нельзя лучше. Создается извѣстная доктрина, напр., политическаго индивидуализма, пріурочиваемая авторомъ къ доктринѣ революціонной. И затѣмъ, такъ сказать, стоя на возвышеніи этой доктрины, авторъ оглядывается назадъ. Если не усматриваетъ тамъ ничего подобнаго своей системѣ, онъ подвергаетъ критикѣ произведенія прошлаго съ точки зрѣнія уже сложившейся доктрины, причисляя ихъ авторовъ къ противоположному направленію. Если бы онъ смотрѣлъ съ точки зрѣнія наростанія элементовъ доктрины, онъ могъ найти не враговъ, но союзниковъ тамъ, гдѣ, казалось, искать ихъ было трудно.

Прежде чѣмъ перейти къ столпамъ главной политической доктрины вѣка Монтескье и Руссо, причисляемыхъ Мишелемъ къ истиннымъ индивидуалистамъ, отмѣтимъ, что Гольбахъ даетъ абрисъ чрезвычайно цѣннаго понятія, которому суждено сдѣлаться въ новой теоріи однимъ изъ самыхъ важныхъ вопросовъ публичнаго права [1]): объ основныхъ законахъ.

Это понятіе было не ново для политическихъ писателей 16-го и 17-го столѣтія. Тираномахи (напр.: Отманъ Francogallia) указывали на предѣлы абсолютизма, устанавливаемые исконными обычаями страны—источникомъ вольностей народа. Мы видѣли: уже имъ не было чуждо понятіе естественной свободы, которое они клали въ основу правъ гражданина. Уже они связывали ограничивающую абсолютизмъ идею объ этихъ правахъ съ договоромъ, въ силу котораго ставились предѣлы неограниченной королевской власти и съ помощью нея, какъ и съ помощью договора дали контуръ идеи политическаго

---

[1]) Впрочемъ предшественникомъ Гольбаха въ этомъ отношеніи былъ Луазо Traité des seigneuries. 1608: о значеніи lois fondamentales; Ваттель: Droit de gens ou principes de la loi naturelle 1758. Въ Германіи Вольфъ: Jus naturale (leges fundamentales), въ Англіи Гоббсъ.

индивида. Такимъ образомъ, что Отманъ находилъ въ историческихъ учрежденіяхъ, какъ основу свободы гражданъ, то другіе: Лянге, Бюкананъ, Ля-Боэси выражали въ терминахъ доктрины естественнаго права; старинныя вольности народа назывались у нихъ естественной свободой. Placita ordinum, постановленія парламентовъ были конкретными выраженіями такихъ вольностей на основѣ исконныхъ обычаевъ страны. Идея же естественной свободы находила свою реализацію въ политическомъ общежитіи съ помощью договора между королемъ и народомъ при доминирующемъ участіи Бога (этотъ элементъ вводился подъ вліяніемъ средневѣковыхъ религіозныхъ воззрѣній). Историческому ряду идей о вольностяхъ соотвѣтствовалъ теоретическій рядъ идей о естественной свободѣ.

Гарантіей первыхъ являлись исконные обычаи, гарантіей второй договоръ—форма перехода, по болѣе методической теоріи 17 столѣтія, изъ status naturalis въ status civilis.

Общей чертой идей о вольности и свободѣ является незыблемость ихъ признанія.

Только въ первомъ случаѣ, основаніемъ незыблемости служитъ исторія народа, во второмъ—договоръ. Обязательное исполненіе договора—единодушное требованіе учителей естественной правовой школы. (Замѣтимъ, что тоже самое требованіе, съ такимъ же единодушіемъ усваивается новѣйшими теоретиками анархизма).

Въ 17 столѣтіи естественно-правовая доктрина, переводя на свой языкъ понятія объ исконныхъ обычаяхъ страны, гарантирующихъ вольность народа, пріуроченная къ понятію естественной свободы, предлагаетъ для этого понятія усвоенный наукой государственнаго права терминъ: lex fundamentalis. У Гольбаха мы находимъ понятіе о «loi fundamentale» органически связаннымъ съ понятіемъ о первобытномъ договорѣ (écrit ou non écrit). Отдавая дань своему вѣку, проникнутому раціонализмомъ, онъ возводитъ основные законы не къ дали временъ и преданій, не къ хартіямъ (aux traditions, aux chartes), а въ

духѣ естественно-правовой доктрины, «къ неотчуждаемымъ правамъ націи, т. е., къ разуму, къ вѣчной справедливости (à la raison, à la justice éternelle» [1]).

Мы остановились на этомъ пунктѣ ученія Гольбаха съ тѣмъ, чтобы указать связь между основными законами (по новѣйшей терминологіи: теорія писанныхъ конституцій) и ученіемъ естественно-правовой школы о прирожденной свободѣ, которая сдѣлается лейтъ-мотивомъ декларацій правъ [2]).

Основные законы имѣютъ своимъ источникомъ договоръ. Договоръ, pacte fondamentale, contractus originarius, заключается субъектами естественныхъ правъ. Въ пониманіи Гольбаха и его предшественниковъ, основные законы служатъ обузданіемъ произвола власти, которой противопоставляются неотчуждаемыя права народа. Въ такомъ пониманіи не трудно разглядѣть тенденцію ученія о законномъ сопротивленіи тиранамъ. Рѣзкое выраженіе этого ученія мы видѣли въ теоріи тираноубійства — попыткѣ юридически оправдать революцію.

Вмѣсто этой постоянной угрозы абсолютизму, которую англійская Magna Charta легально закрѣпляетъ въ 61-й статьѣ, (освобождая подданныхъ отъ присяги королю, въ случаѣ нарушенія имъ договора), т. е., вмѣсто угрозы силой, образуется сдержка власти въ формѣ конституціонной гарантіи или основного закона. Что происхожденіе основныхъ законовъ и писанной конституціи тѣснѣйшимъ образомъ связано съ освободительными мотивами, которые изложены были еще тираномахами, въ видѣ ссылокъ на естественную свободу и равенство, между прочимъ, явствуетъ изъ того, что первыя фактическія писанныя конституціи американскихъ штатовъ носятъ названія «декларацій правъ».

---

[1]) Systemé sociale c. I.

[2]) Замѣтимъ, что современные нѣмецкіе писатели именно индивидуальныя права называютъ терминомъ „grundrechte“. Ср. также первую американскую декларацію штата Виргиніи. Современные государствовѣды лишь въ основныхъ законахъ видятъ гарантіи правъ меньшинства, противъ неограниченной власти большинства).

Такъ граждане Бостона вырабатываютъ въ 1772 г. «Декларацію правъ колонистовъ, какъ людей, какъ христіанъ и какъ гражданъ». Въ этой декларації особенно замѣчательна вставка: «какъ христіанъ», исчезающая въ декларації коституанты. Она указываетъ на генетическую связь правовой свободы съ религіозной, сдѣлавшейся у тираномаховъ и индепендентовъ началомъ освободительнаго политическаго движенія. Еще за тридцать три года до Бостонской декларації и за восемь лѣтъ до «Agreement of the people», явилась договорная декларація Коннектикута, впослѣдствіи извѣстная подъ именемъ «Основного закона» этого штата, гдѣ также говорится объ одномъ изъ мотивовъ ея провозглашенія, о сохраненіи чистоты евангельскаго исповѣданія вѣры съ помощью проэктируемой политической ассоціаціи. Эти предшественники декларації 1789 года, поставленной во главѣ конституціи Франціи, вмѣстѣ съ дальнѣйшими французскими декларациями обнаруживаютъ связь между политическимъ индивидуализмомъ и основными законами, которые, по французской терминологіи, и до сихъ поръ носятъ названіе lois politiques однозначащее съ lois constitutionelles.

IV.

Что конституція и конституціонализмъ выросли на почвѣ развитія идей политическаго индивидуализма показываетъ не только американская и англійская исторія съ ея «петиціей о правахъ» и «биллемъ о правахъ», и разсужденія составителей французской декларації [1]), но политическій идеалъ философіи права 18 столѣтія, такъ характерно выраженный Жаномъ Руссо въ слѣдующей формулѣ его «Contrat sociale»: «найти такую

[1]) Лучше всего это выражено напр. у Мунье (De l'influence, attribuée aux philosophes sur la revolution. Paris 1828). Всякій параграфъ конституціи, говоритъ онъ, долженъ вытекать изъ опредѣленнаго принципа. Въ основѣ же конституціи должно быть положено опредѣленіе объ индивидуальныхъ правахъ, присваиваемыхъ личности на основаніи естественной справедливости. См. Гольбахъ (Systeme social. p. 2 c. I).

форму ассоціаціи, при которой личность и имущество всякаго члена ассоціаціи имѣли бы покровительство и защиту отъ общей силы, и, благодаря которой, каждый, находясь въ единеніи со всѣми, повиновался бы только самому себѣ и оставался столь же свободнымъ, какъ и прежде».

Такимъ образомъ, политическая проблема—(въ которую весьма немногіе писатели этого времени Мабли [1]), Годвинъ [2]) вводятъ начатки соціалистическихъ и анархическихъ идей)—сводится здѣсь къ либеральной и индивидуалистической формѣ отношенія гражданина къ государству. При чемъ обоснованіе государства теряетъ всю сверхестественную мотивировку, что характеризовало политико-теоретическія изысканія предшествующихъ вѣковъ.

Но что въ особенности слѣдуетъ отмѣтить,—это низведеніе государства къ служебной роли для индивида. Ни въ одинъ изъ моментовъ политической конструкціи индивидуалистами не упускается изъ виду, что существо естественной свободы индивида должно быть сохранено и что индивидъ является господиномъ, государство—слугой, правители—делегатаріи народа, обязанные творить его волю.

Несомнѣнно, формулировка Руссо, въ значительной мѣрѣ, вдохнула, esprit de la revolution въ событія, послѣдовавшія во Франціи.

Но представьте, что исчерпываются всевозможныя комбинаціи политическихъ силъ и оказывается, что при всякой политической комбинаціи, вплоть до самой демократичной, индивидъ не можетъ оставаться «свободнымъ, какъ и прежде»,—т. е., какъ въ естественномъ состояніи,—что повиновеніе только самому себѣ, при самой радикальной и либеральной политической формѣ правленія, обращается въ иллюзію, миражъ и что подобный фантомъ свободы очевиденъ для всякаго свободнаго ума?

---

[1]) De droits et des devoirs du citoyen. 1758.

[2]) An Enquiry concerning political justice audits influense ou generale virtu and Happiness 1798.

И государство, надъ которымъ витаетъ ужасающій призракъ Левіафана, оказывается не слугой, — къ чему стремился политическій индивидуализмъ 18 столѣтія, — но и господиномъ.

Вѣдь естественный индивидъ, какъ онъ рисовался, въ воображеніи теоретиковъ 18 вѣка, долженъ сдѣлаться политическимъ индивидомъ.

А эпитеты: естественный и политическій не могли быть соединены знакомъ равенства, какъ не могли быть тождественны свобода и равенство въ естественномъ состояніи таковымъ же въ status civilis: тамъ они охранялись индивидуальной силой, и естественное равенство, при неравенствѣ индивидуальныхъ силъ, могло быть истолковано въ качествѣ реальной идеи, а не только въ качествѣ стоической отмѣтки объ одинаковомъ происхожденіи по природѣ, лишь въ видѣ равенства притязаній на каждый объектъ природы. Никто иной, какъ Руссо превосходно разъяснилъ, что такому равенству притязаній въ историческомъ государствѣ наступаетъ конецъ (Le premier, воскликаетъ патетически онъ, qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, ceci est á moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile! [1]).

Между индивидами и равенствомъ притязаній выростаютъ: наслѣдственность, іерархія и слѣдовательно, привиллегіи и подчиненіе. Въ политическомъ состояніи защитницей правъ вмѣсто индивидуальной, служитъ общая сила, подчиненная общей волѣ.

При равенствѣ положеній естественнаго и политическаго индивидовъ необходимо, чтобы сила политической ассоціаціи исполняла функціи индивидуальной силы и чтобы общая воля подчинялась индивидуальной. Но въ томъ то и дѣло, что, по предположенію самого Руссо, общая сила повинуется приказамъ не индивидуума, а общей волѣ. А что общая воля можетъ расходиться въ волею индивидуальной, это признаетъ и

[1]) Discour sur l'origine, etc. 10. II p. 96.

Руссо, хотя объясняетъ такое несогласіе воли индивидуальной ошибкой. Джонъ Стюартъ Милль, въ своемъ трактатѣ «On liberty», защищая свободу индивида, скажетъ: «пусть весь міръ думаетъ иначе, чѣмъ я, этимъ не уменьшится мое право думать по своему». Исторія дѣйствительно обнаруживала, что иногда «я» мыслило истинно, въ то время, какъ весь міръ заблуждался. Но Руссо, какъ увидимъ ниже, полагаетъ, что общая воля не можетъ заблуждаться, она есть воля непререкаемая и правая.

Такимъ образомъ, самъ Руссо, при рѣшеніи мастерски поставленной проблемы политическаго индивидуализма своимъ отвѣтомъ указалъ на необычайную трудность и сложность ея рѣшенія. Въ своемъ рѣшеніи Руссо сдѣлалъ синтезъ элементовъ, правда, извѣстныхъ задолго до него, — но синтезъ, возбуждающій сомнѣніе въ возможности сохранить естественную свободу. Не безъ грусти признается въ этомъ и самъ авторъ. Но какъ истый раціоналистъ онъ полагаетъ, что поставленную задачу лучше выполняютъ его идеи и ихъ конструкція, въ которой онъ представилъ «un gouvernement parfait» чѣмъ жизнь. И не его вина, что людямъ «gouvernement si parfait ne convient pas».

Еще ранѣе Руссо, политическая теорія, какъ мы видѣли, представила образцы иного рѣшенія той же проблемы у Локка, до него—Спинозы. Смыслъ ихъ рѣшенія: естественный индивидъ, вступая въ политическое общество, не можетъ, по самой человѣческой природѣ, отчуждать всѣхъ своихъ правъ [1]).

Если полное отреченіе правъ немыслимо, оно можетъ быть частичнымъ. Замѣчательно, что самъ Руссо охотно признавалъ: «то, отъ чего каждый отрекается—есть лишь часть необходимаго для общественнаго бытія».

Тѣмъ не менѣе онъ усматривалъ опасность оставленія индивиду даже части естественныхъ правъ. По его мнѣнію,

---

1) Руссо говоритъ, что дѣйствительнаго отреченія отъ своихъ правъ въ договорѣ не происходитъ, но что положеніе индивидовъ, въ силу него, становится лучшимъ, чѣмъ прежде. (См. ниже).

это значило бы отрицать единство и верховенство національной воли. Изъ подъ вліянія народнаго суверенитета, бывшаго для Руссо своего рода кумиромъ, если хотите Молохомъ, ускользала бы въ такомъ случаѣ часть индивида и каждый моментъ грозила бы разрушеніемъ цѣлостности ассоціаціи. 18-ый вѣкъ былъ эпохой возмущенія и господства разума надъ жизнью. Принципы разума не могли быть уступлены раціоналистами фактамъ исторіи, которая отвергалась. Поэтому раціоналистическая школа Руссо не мирилась съ половинчатымъ индивидуализмомъ Локка. Изъ того, что стественная свобода индивида должна была такъ или иначе быть сохранена и въ политической ассоціаціи, возникала слѣдующая альтернатива: или возможна политическая ассоціація, дѣйствительно, сохраняющая свободу — (какъ думалъ о своей Руссо), или политическая ассоціація всегда имѣетъ тенденцію (какова бы ни была его форма) къ вмѣшательству въ свободу и потому есть лишь зло, дѣйствіе котораго на индивида нужно сводить къ минимуму черезъ ограниченіе правъ ассоціаціи надъ индивидомъ. Но если государство есть зло для свободы и равенства индивидовъ, то не лучше ли свергнуть его владычество, ибо нельзя разсчитывать на добровольный отказъ отъ власти заинтересованныхъ командующихъ классовъ? Такой вопросъ ставятъ анархисты и отвѣтъ на него не входитъ въ нашу тему. Ибо доктрина политическаго индивидуализма сводится къ попыткамъ рѣшить вопросъ: какъ достигнуть наибольшей свободы и равенства людей именно съ помощью политической ассоціаціи.

Отвѣты, даваемые на этотъ вопросъ, могутъ быть сведены къ двумъ типамъ. Первый типъ характеризуется безусловнымъ признаніемъ пригодности государства для этой цѣли. Вся суть только въ его конструкціи. (Монтескье, Руссо и вся либеральная школа отъ конституціонализма до республики, какъ чистой формѣ народоправства). Второй типъ отвѣта: сущность его заключается въ томъ, что государство, какъ бы оно ни было, всегда представляетъ собою форму организованнаго насилія и

тенденцію вмѣшательства въ личную жизнь индивида. Напротивъ, индивидъ долженъ быть предоставленъ въ своей жизни своимъ естественнымъ силамъ, осуществленію своихъ правъ безъ вмѣшательства государства. Что касается принужденія, составляющаго монополію и функцію государства, а также физической силы, находящейся въ его распоряженіи, то государство должно употреблять ее лишь для внутренней и внѣшней безопасности. О безопасности внѣшней, т. е., о защитѣ отъ враговъ военной силой нечего распространяться. Но что такое внутренняя безопасность? Она есть увѣренность въ защитѣ и охранѣ своихъ правъ отъ посягательствъ и нарушеній со стороны другихъ индивидовъ и самаго государства. Слѣдовательно, проявленіе естественной свободы требуетъ также ограниченія, если оно направлено ко вреду другихъ.

Итакъ, въ 18 столѣтіи доктрина политическаго индивидуализма выступаетъ передъ нами въ формѣ конституціонализма, демократизма (Монтескье, Руссо и ихъ послѣдователи) и въ формѣ государственнаго индифферентизма (Вильгельмъ Гумбольдтъ).

V.

Книга Монтескье «о Духѣ законовъ» и «Общественный договоръ» Руссо сдѣлались арсеналомъ освободительныхъ политическихъ идей не только для Франціи, но для всего міра. «Contrat Sociale» можетъ быть названъ откровенной книгой французской революціи, тогда какъ «L'esprit des lois» заключаетъ въ себѣ жизненные документы гражданской и политической свободы, которые Монтескье снабжаетъ своими комментаріями. Руссо опередилъ современность, Монтескье взялъ изъ нея все лучшее для дѣла свободы [1]).

---

[1]) Если можно видѣть политическую свободу, гдѣ она уже имѣется и найдена, то зачѣмъ далѣе разыскивать ее, говоритъ Монтескье передъ изложеніемъ государственнаго устройства Англіи. Кн. II, гл. VI.

Руссо также указывалъ на соотвѣтствіе формъ правленія съ дѣйствительностью, но имъ была начертана формула, которую, несмотря на его предупрежденія и ссылки на осторожнаго Монтескье, дѣятели революціи наполнили историческимъ содержаніемъ. Между этими двумя авторами различіе не столько въ принципахъ, сколько во временномъ, логическомъ развитіи этихъ принциповъ несходными по характеру умами (раціоналистическимъ и историческимъ) [1]).

---

1) Въ литературѣ по тому вопросу находимъ разногласіе, не имѣющее для насъ большого значенія. Одни полагаютъ, что ученія Руссо и Монтескье составляютъ единую доктрину. Напр., М. М. Ковалевскій, посвящающій этому вопросу много страницъ въ своей книгѣ «Происхожденіе современной демократіи» Т. 16-й. Ч. III и IV. Изд. 2-е (стр. 331). Онъ отрицаетъ, чтобы между двумя школами, школою Монтескье и школою Руссо дѣйствительно существовала та глубокая черта отличія, которая обыкновенно проводится и чтобы та и другая не послужили къ образованію единой политической доктрины, ученія объ уравновѣшенной демократической монархіи.

Мнѣ кажется, говоритъ М. М. Ковалевскій, что до сихъ поръ не было обращено достаточно вниманія на тотъ фактъ, что ни Руссо, ни Мабли, ни мало не являются противниками той теоріи раздѣленія и равновѣсія властей, которую Монтескье считаетъ необходимымъ условіемъ политической свободы.

Ту же мысль о единствѣ доктрины, но съ другой точки зрѣнія поддерживаетъ Анри Мишель въ своей книгѣ (Идея государства). Ковалевскій обращаетъ вниманіе, главнымъ образомъ, на различіе у Монтескье и Руссо политическихъ взглядовъ, которое старается свести къ одной доктринѣ. Анри Мишель говоритъ, что если вліяніе Монтескье сказалось на Учредительномъ собраніи, а—Руссо на Конвентѣ, если Учредительное собраніе оказалось болѣе индивидуалистичнымъ, а Конвентъ болѣе этатичнымъ, это происходитъ оттого что принципы 1791 и 1793 лишь дополняли программу декларации конституанты, которая не выражала всего индивидуализма. Законодательная санкція упомянутыхъ принциповъ узаконяла тенденцію ихъ «способствовать образованію большого числа вполнѣ сложившихся и истинныхъ индивидуальностей» путемъ моральной и матеріальной помощи. Анри Мишель согласенъ съ Е. Champion, на котораго ссылается и Ковалевскій (L'Esprit de la revolution), что Учредительное собраніе проводило принципъ свободы, а Конвентъ равенство. Еще Кондорсе указалъ на взаимную обусловленность этихъ принциповъ.

Другіе утверждаютъ, что политическая теорія Монтескье есть теорія либеральнаго конституціонализма, тогда у Руссо находятъ ясно выраженныя республиканскія и радикально-демократическія симпатіи, подъ эгидой народоправства и сообразно съ этимъ различіемъ усматриваютъ въ революціонную эпоху господство двухъ противоположныхъ теченій.

Такъ Лоранъ, (Etudes sur l'histoire de l'humanité. т. 13. p. 482. pr. I.), на котораго ссылается М. М. Ковалевскій, говоритъ „французская революція

Надо помнить, что Руссо могъ выражаться уже свободнѣе и прямѣе тамъ, гдѣ Монтескье говорилъ аналогіями и намеками.

Монтескье, вслѣдъ за своими предшественниками, теоріей раздѣленія властей, въ которой главную роль отдаетъ законодателю — народу, въ особенности своими главами о демократіи (2 кн.) показываетъ путь, а прямолинейный Руссо приходитъ непосредственно къ идеѣ народнаго верховенства и автократическаго народоправства.

Мы не станемъ излагать ихъ теорій, но попытаемся указать отношеніе этихъ теорій къ нашей темѣ. Въ 11-й и 12-ой книгахъ своего труда Монтескье даетъ теорію умѣреннаго политическаго индивидуализма. Защищая права гражданина на свободу мысли, устнаго и печатнаго слова [1]), религіозную терпимость, неприкосновенность домашняго очага [2])—Монтескье относитъ ихъ къ гражданской свободѣ. Гражданская свобода, по его терминологіи и объясненію состоитъ въ увѣренности гражданина въ своей безопасности [3]). Монтескье не прибавляетъ здѣсь, что эта безопасность заключается именно въ ненарушеніи защищаемыхъ имъ правъ со стороны самого государства. Поэтому кажется, судя по содержанію 12-ой книги, что у него индивидуальная свобода гражданина относится не къ политическому строю, т. е., не устанавливается законами основными

представляетъ собою два противоположныхъ теченія. Одна школа (Монтескье, Вольтеръ) требуетъ свободы, разумѣя подъ нею права человѣка. Она хочетъ также суверенитета народа, но какъ политическую гарантію и чтобы обезпечить свободную дѣятельность индивида. Рядомъ съ нею существуетъ и другая школа (Руссо, Мабли), которая также пишетъ на своемъ знамени слово свобода, но для нея свобода состоитъ въ правѣ быть сувереномъ. Она охотно смѣшиваетъ ее съ равенствомъ. Чтобы завоевать это равенство, она не отступаетъ даже предъ мыслью принесть въ жертву націи или государству личныя права".

Тэнъ (Les origines de la France contemporaine. V. I. L. V ch. I—IV) отличаетъ либерализмъ принциповъ 1789 г. и поглощеніе личности государствомъ у Якобинцевъ (школа Руссо).

[1]) К. XII. гл. XI и XII, XIII;

[2]) XXIII гл. ib.; о религіозной терпимости кн. 25 гл. X.

[3]) к. XII. гл. I.

(конституціонными), — а законами гражданскими. Подъ гражданскими законами, имѣющими главное, по мнѣнію Монтескье, вліяніе на индивидуальную свободу, онъ разумѣетъ законы уголовные (въ монархіи—полицейскіе) [1]). Слѣдовательно, тѣ права, которыя современная доктрина называетъ субъективно-политическими правами, относятся авторомъ къ частно-правовой сферѣ.

Здѣсь встрѣчается какъ бы противорѣчіе съ нашимъ указаніемъ на связь индивидуальной свободы съ основными или конституціонными законами.

Дѣйствительно, если прочесть 1-ую главу двѣнадцатой книги, объ основной мысли этой книги, получается именно такое впечатлѣніе. Свободный государственный строй, говоритъ Монтескье, вовсе не есть гарантія существованія и свободы гражданина. De iure строй свободенъ, а гражданской свободы въ немъ можетъ и не быть. De facto строй не свободенъ, а гражданская свобода существуетъ. Онъ объясняетъ, что и тамъ и здѣсь свобода гражданина лишь фактическая, тѣмъ не менѣе не находитъ, чтобы при несвободномъ строѣ могла существовать юридическая, индивидуальная свобода.

Если же мы сдѣлаемъ попытку объяснить, почему для Монтескье не выяснилась эта связь, на которую имѣются указанія у предшествующихъ писателей, то основаніе объясненія легко найти у самого автора «Духа Законовъ».

Въ упомянутой первой главѣ двѣнадцатой книги находится слѣдующее разсужденіе: свобода, по отношенію къ строю, устанавливается только законами и даже законами основными; по отношенію къ гражданину она можетъ явиться въ силу извѣстныхъ нравовъ, обычаевъ, усвоенныхъ примѣровъ и при благопріятномъ вліяніи нѣкоторыхъ гражданскихъ законовъ, какъ мы все это увидимъ въ настоящей книгѣ.

Что такое свобода по отношенію къ строю,—Монтескье объясняетъ въ предшествующей книгѣ. Это—свобода полити-

---

[1]) Кн. 12 гл. VIII.

ческая, т. е. участіе гражданина въ государственной власти чрезъ своихъ представителей. Разсматриваемая книга «Духа Законовъ» построена, между прочимъ, на матеріалѣ, цѣликомъ заимствованномъ Монтескье изъ англійской конституціи, предметомъ которой, по выраженію того же Монтескье, является политическая свобода [1]).

Однако всякому извѣстно, что англичане и ко времени Монтескье обладали индивидуальной свободой, по сравненію съ другими народами запада. Такъ какъ индивидуальная свобода англичанъ имѣла гарантіи не въ писанной конституціи (которой въ собственномъ смыслѣ слова до сихъ поръ въ Англіи нѣтъ), а воспитывалась и поддерживалась нравами, обычаями. то она и не нуждалась въ торжественныхъ писанныхъ декларацiяхъ, основаніяхъ конституціонныхъ законовъ, какіе находимъ въ Америкѣ и Франціи.

Напротивъ, индивидуализмъ англичанъ, отличительная черта ихъ характера, ранѣе чѣмъ гдѣ либо всегда оказывалъ сопротивленіе абсолютному строю. На почвѣ такого сопротивленія возникли и Magna Charta и Agreement of the People и Petition of rights и Bill of right, которыя могутъ быть названы основными законами Англіи [2]).

Съ другой стороны, мы замѣчаемъ удивительное тождество между опредѣленіями у Монтескье политической и гражданской свободы. Мы видѣли, какъ онъ опредѣляетъ послѣднюю: «увѣренность гражданина въ своей безопасности». Въ 11-ой же книгѣ [3]) онъ говоритъ: «политическая свобода для гражданина есть то душевное спокойствіе, которое коренится въ убѣжденіи каждаго въ своей безопасности».

Кромѣ государственной жизни и строя Англіи, Монтескье изучалъ и древніе республики. Свободный строй этихъ государствъ допускалъ именно лишь ту фактическую свободу, о которой

---

[1]) Глава V. XI кн.

[2]) За исключеніемъ, конечно, „agreement of the P.“.

[3]) Гл. VI.

онъ говоритъ въ первой главѣ двѣнадцатой книги. По отношенію къ индивидуальной античной свободѣ мы указывали уже на аналогичное мнѣніе Гоббса, — его замѣчаніе, что въ сущности, свободными были не афинянинъ и римлянинъ, а ихъ государства. Въ античныхъ республикахъ онъ находилъ политическую свободу, индивидуальная — была фактической. Въ Англіи онъ находитъ политическую свободу; индивидуальная свобода коренилась здѣсь въ обычаяхъ нравахъ и т. п.

Эти историческія наблюденія навели Монтескье на мысль, что гражданская свобода зависитъ отъ законовъ гражданскихъ, а не основныхъ — конституціонныхъ. Но онъ самъ не проводитъ послѣдовательно этой мысли, такъ какъ — мы видѣли — политической свободѣ (зависимой отъ основныхъ законовъ) даетъ опредѣленіе почти тождественное съ свободой гражданской. А для политической свободы, т. е. убѣжденія въ своей безопасности — необходимо такое правленіе, при которомъ гражданинъ не могъ бы опасаться другого гражданина [1]).

Монтескье говоритъ, между прочимъ, въ главѣ о политическомъ устройствѣ Англіи, что соединеніе исполнительной власти съ законодательной отдаетъ *жизнь и свободу* гражданъ во власть произвола. Если допустить, что подъ свободою, въ этомъ случаѣ Монтескье понимаетъ исключительно политическую свободу, то слово жизнь, помѣщенное рядомъ, не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что рѣчь идетъ также и о неприкосновенности личности, т. е. одной изъ индивидуальныхъ свободъ.

Въ той же главѣ Монтескье говоритъ, что въ республикахъ Италіи, гдѣ власти соединены, — свободы меньше, чѣмъ въ нашихъ монархіяхъ. При этомъ Монтескье указываетъ на институтъ государственныхъ инквизиторовъ въ Венеціи, веденію которыхъ подлежалъ надзоръ за частной и за общественной жизнью гражданъ, т. е., опять таки за сферою индивидуальной свободы.

---

[1]) Это опредѣленіе касается основаній свободы.

Такимъ образомъ, самъ авторъ «Духа законовъ» не представилъ достаточно ясныхъ основаній той и другой свободъ. Онъ не указываетъ опредѣленно на связь между конституціей страны и личной свободы, хотя повидимому и не отрицаетъ ея, что явствуетъ изъ указанныхъ мѣстъ книги; съ другой,— личная свобода всецѣло ставится въ зависимость отъ уголовныхъ законовъ.

Но не слѣдуетъ забывать, что область уголовнаго права Монтескье также относитъ къ гражданскимъ законамъ.

Монтескье поверхностно и слишкомъ односторонне изучилъ и комментировалъ англійскую государственную конструкцію [1]). Онъ просмотрѣлъ въ основѣ ея развитія то стремленіе къ противопоставленію правъ индивида правамъ государства, которое мы отличали у индепендентовъ и теоретиковъ революціи семнадцатаго вѣка. Какъ только настала необходимость формулировать права и значеніе индивида по отношенію къ господствовавшему этатизму—явился «Agreement of the people», а затѣмъ петиція и билль о правахъ. Изъ общихъ опредѣленій понятія свободы [1]), даваемыхъ Монтескье слѣдуетъ, что свобода гражданина и участіе его въ суверенитетѣ не одно и то жо; не слѣдуетъ, говоритъ онъ [2]), смѣшивать власть народа съ его свободой (il ne faut pas confondre le pouvoir du peuple avec la liberté du peuple) [3]).

Если говорить объ историческихъ философскихъ основаніяхъ политической и гражданской свободы въ опредѣленіяхъ

---

[1]) На это указываетъ упущенное имъ взаимоотношеніе между властями, а не одно раздѣленіе. Затѣмъ, напр., такія положенія Монтескье, какъ требованіе, чтобы министры не назначались изъ среды представителей парламента и др.

[1]) Кн. XI. гл. III «à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être pas contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir», т. е. «свобода состоитъ въ возможности дѣлать то, чего слѣдуетъ желать, и не быть вынужденнымъ дѣлать то, чего не слѣдуетъ желать», Кн. XI. гл. III «свобода есть право дѣлать все, что дозволено законами». (La liberté est le droit de faire ce que les lois permettent).

[2]) XI кн. гл. III.

[3]) ib.

Монтескье, то въ нихъ нѣтъ достаточной ясности и опредѣленности; но нельзя сказать того же относительно пониманія Монтескье ихъ содержанія и значенія.

Не слѣдуетъ забывать, что Монтескье политикъ—историкъ. Историческая дѣйствительность вотъ его матеріалъ [1]). Тамъ, гдѣ генетическая связь политическихъ учрежденій не представляется очевидной, онъ какъ и Ньютонъ, говоритъ «hypotheses non fingo». Если генетическая связь между исторической и индивидуальной (гражданской) у него не опредѣлена, то реальная уловлена и представлена имъ совершенно правильно; данное ей объясненіе осталось таковымъ вплоть до нашего времени.

Изъ общаго опредѣленія, сдѣланнаго Монтескье, видно, что свобода вовсе не равнозначуща неограниченному произволу индивида. Свобода зиждется на законѣ, въ противномъ случаѣ происходили бы непрерывныя столкновенія воль [2]). Слѣдовательно, здѣсь отвергается и отождествленіе власти государя съ закономъ. Это также точка зрѣнія современной доктрины. Въ основѣ ея лежитъ равенство всѣхъ предъ закономъ, всѣмъ одинаково указывающее условія пользованія своею свободой.

Что касается конкретныхъ опредѣленій, то изъ II-й книги видно, что политическая свобода есть участіе государственной власти (законодательной и судебной, чрезъ представителей, ибо въ умѣренныхъ правленіяхъ, гдѣ только имѣетъ мѣсто политическая свобода исполнительная — власть въ рукахъ монарха).

---

[1]) Хотя въ предисловіи Монтескье говоритъ, что je ne point tiré mes principes de mes préjugés, mois de la nature de choses, тѣмъ не менѣе онъ не избѣгъ вліянія раціонализма своего времени. Напр., Монтескье говоритъ: сказать, что справедливо или несправедливо только то, что повелѣваютъ или воспрещаютъ положительные законы, значитъ утверждать, что можно начертать кругъ, не всѣ радіусы котораго равны «Истинный законъ человѣческій разумъ, а политическіе и гражданскіе законы каждой націи—частные случаи его примѣчанія» и т. д.

[2]) Si un citoyen pouvoit faire ce qu'elles défendent, ie n'aurait plus de liberté parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir. кн. XI, гл. III.

Свобода гражданская, которой опредѣленіе приведено выше, есть свобода пользованія своими способностями въ предѣлахъ закона при увѣренности безопасности индивида. Слѣдовательно, тиранической законъ не въ состояніи дать такой увѣренности.

Въ этихъ опредѣленіяхъ мы видимъ значительный шагъ впередъ, хотя Монтескье и не сдѣлалъ изъ нихъ всѣхъ выводовъ.

Гражданинъ живетъ двоякой жизнью: какъ членъ суверенитета и какъ частное лицо. Ясно различіе съ античной точкой зрѣнія, растворявшей сферу частной свободы въ политической. Идея гражданина, т. е. члена государства покоилась тамъ исключительно на обладаніи свободою политической. И тамъ были политическія партіи; но понятіе общественной, гражданской жизни оставалось имъ чуждымъ. Да оно не находило корней въ жизни, такъ какъ за исключеніемъ нѣкоторыхъ философскихъ школъ, жизненные интересы гражданъ античнаго государства были органически связаны съ политической свободой и практическимъ осуществленіемъ суверенитета.

Монтескье отдѣляетъ цѣлую сферу жизни гражданъ, регулируемую гражданскими законами, которая, по его мнѣнію, покоится на отношеніи свободы къ личности гражданина, а не къ государству. Монтескье слишкомъ односторонее понялъ тѣ юридическія нормы, которыя регламентируютъ отношенія послѣдней категоріи. Мы видѣли, что въ 12-ой книгѣ онъ защищаетъ свободу мысли, устнаго и печатнаго слова, въ другомъ мѣстѣ терпимость къ инославнымъ исповѣданіямъ. Онъ говоритъ, напр., въ 12-ой книгѣ объ оскорбленіи величества, раскрытіи заговоровъ (преступленія политическаго характера), говоритъ, что положеніе печати тяжелѣе всего въ деспотическихъ государствахъ. О сатирическихъ произведеніяхъ онъ выражается весьма характерно. «Въ деспотическихъ государствахъ, гдѣ подавленность съ одной стороны, а съ другой невѣжество не даютъ ни желанія, ни способности заниматься ими».

Эти нормы заключаютъ въ себѣ «свободу въ отношеніи къ гражданину», но съ сдругой стороны и въ отношеніи къ госу-

дарству, о чемъ Монтескье не дѣлаетъ теоретическихъ обобщеній, но эта связь наблюдается и имъ.

Ибо ясно, что съ различіемъ образа правленія связана большая или меньшая степень такой свободы. «Такъ какъ въ республикѣ другихъ золъ, на которыя жалуются люди, выступаетъ на видъ менѣе и не столь назойливо, причемъ законы говорятъ о нихъ, повидимому, всего болѣе, а исполнители законовъ— всего менѣе, то свободу обыкновенно отождествляютъ съ республиками, исключая ее изъ монархій».

Можно видѣть, что индивидуализмъ Монтескье покоится лишь на противопоставленіи свободы индивида абсолютизму, которому онъ противополагаетъ умѣренное правленіе, гдѣ только по его мнѣнію и находится политическая свобода, гарантируемая раздѣленіемъ властей, но не на противоположеніи индивида государству; (нужно замѣтить однако, что понятіе въ господствующей доктринѣ о государствѣ въ эту эпоху (послѣ средневѣковья) почти сливалось съ понятіемъ объ абсолютномъ государствѣ).

Рѣшеніе проблемы политическаго индивидуализма (въ теоретической формулировкѣ которой, какъ мы увидимъ, онъ менѣе радикаленъ, чѣмъ Руссо) происходитъ не чрезъ ограниченіе правъ государства, а чрезъ ограниченіе правъ носителей власти. Онъ говоритъ: «C'est une expérience eternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser et va jusqu'à ce qu'il trouve des limites». Выходъ отсюда для свободы индивида одинъ: «par la disposition des choses le pouvoir arrête le pouvoir».

Первое взаимообузданіе власти произошло, какъ мы говорили [1]), въ моментъ борьбы за индивида между духовной и свѣтской властью. Подобное же взаимообузданіе Монтескье возводитъ теперь въ политическую теорію, которой какъ бы говоритъ индивиду: divide, ut liber sis.

Средство, предложенное Монтескье, не разрѣшало вполнѣ поставленной имъ задачи—ограниченія произвола. Власти раз-

---

[1]) См. первую часть нашей книги.

граничивали между собою сферу вліянія надъ индивидомъ, но въ предѣлахъ собственной компетенціи каждая власть ограниченій не встрѣчала. Такимъ ограниченіемъ для судебной и исполнительной власти могъ быть законъ. Но если бы власти держались въ предѣлахъ законности, то, очевидно, не встрѣтилось бы надобности въ ограниченіи ихъ. Ибо законъ являлся бы тогда одинаковымъ для нихъ обузданіемъ.

Но что сказать о власти законодательной?

Въ ея компетенціи отмѣнить одинъ и издать другой, прямо противоположный законъ, угрожающій, напр., самой свободѣ, какъ политической, такъ и индивидуальной. Допустимъ, исполнительная власть, которой Монтескье вручаетъ право созыва представителей, не созываетъ ихъ и, дѣлаясь безконтрольной, попираетъ индивидуальную свободу гражданъ?

Возражая противъ теоріи раздѣленія властей, Бентамъ [1]) говоритъ, что Монтескье не понялъ англійской конституціи. Сущность ея въ отвѣтственности исполнительной власти предъ парламентомъ. Это вѣрно. Но предъ кѣмъ отвѣтствовалъ самый парламентъ? По крайней мѣрѣ, въ современной англійской доктринѣ заключается не малая доля Гоббизма, отъ котораго спасаетъ лишь обычай и проникнутый индивидуализмомъ характеръ англичанъ.

У Монтескье нѣтъ отвѣта на эти вопросы, хотя въ «Духѣ законовъ» Монтескье не склоненъ поддерживать Гоббизмъ. Вотъ доказательство: свобода каждаго гражданина, говоритъ онъ въ XI кн. гл. II, есть часть общей свободы, а въ государствѣ народномъ—даже часть самодержавія. Продавать свое гражданство,—это такое сумасбродство, котораго никакъ нельзя предполагать въ человѣкѣ. Если свобода имѣетъ цѣнность для того, кто ее покупаетъ, то она безцѣнна для того, кто ее продаетъ. Гражданскій законъ, дозволившій людямъ раздѣлъ имуществъ, не могъ включить въ разрядъ имуществъ часть людей, которые

[1]) Sophismes anarchiques.

должны были производить этотъ раздѣлъ. Гражданскій законъ, лишающій силы договоры, которые заключаютъ въ себѣ какой нибудь ущербъ лицу, не можетъ не лишить силы соглашенія, заключающее въ себѣ самый чудовищный изъ всѣхъ ущербовъ.

Таково отношеніе Монтескье къ обѣимъ видамъ свободы, защитникомъ которой онъ выступилъ въ своемъ безсмертномъ трудѣ. Важно, что онъ уже различаетъ ихъ и кладетъ въ основу первой, новой послѣ Аристотеля, классификаціи государствъ [1]).

Для него не ускользнула и вторая реальная идея, входившая въ понятіе политическаго индивида, даваемое естественно-правовой доктриной,—идея равенства. Мысли, высказываемыя Монтескье по поводу нея, обнаруживаютъ связь между ея реализаціей и формой правленія.

Монтескье говоритъ: въ природномъ состояніи люди рождаются равными, но не могутъ утверждаться въ этомъ равенствѣ; общество отнимаетъ его у нихъ, и они *вновь становятся* равными лишь благодаря *законамъ*».

И здѣсь Монтескье даетъ юридическое опредѣленіе равенства, остающееся въ доктринѣ индивидуалистическаго государства вплоть до нашихъ дней. Что же такое равенство благодаря законамъ? Монтескье опредѣляетъ истинное равенство прежде всего, какъ равенство по человѣческому достоинству между управляемыми и правителями: духъ истиннаго равенства состоитъ не въ томъ, чтобы надъ нами не было высшихъ, но чтобы наши высшіе были намъ равны [2]).

---

[1]) Въ ученіи о классификаціи государствъ Монтескье выдѣляетъ лишь одну неправильную форму государственнаго устройства деспотію, въ противоположность тремъ неправильнымъ формамъ Аристотеля, ибо деспотія, не осуществляя принципа раздѣленія властей есть правленіе безусловно враждебное свободѣ гражданъ, какъ политической такъ и гражданской.

[2]) Книга V гл. III. Слѣдующія цитаты опять показываютъ, что Монтаскье фактически отмѣтилъ связь между этимъ элементомъ понятія политическаго индивида и конституціей государства:

Кн. V гл. III. Любовь къ демократіи есть любовь къ равенству. «Въ монархіяхъ и въ государствахъ деспотическихъ никто не стремится къ ра-

Слѣдовательно, здѣсь устраняется тотъ предразсудокъ о мистическомъ происхожденіи власти, которымъ такъ любили окружать свой авторитетъ монархи и ихъ адепты въ родѣ Фильмейра, Боссюэта и другихъ.

Монтескье предупреждаетъ, что такое равенство не имѣетъ ничего общаго въ демократіи, гдѣ каждый желаетъ быть правителемъ, не вынося властей, имъ же избранныхъ. Повидимому, онъ подразумѣваетъ здѣсь образъ правленія, въ античныхъ классификаціяхъ обозначаемый терминомъ охлократія, т. е., господство черни [1]).

Во вторыхъ, кромѣ этого, такъ сказать политическаго понятія равенства, Монтескье указываетъ еще на легальное понятіе равенства, которое есть равенство всѣхъ предъ законами политическими и гражданскими. Напр., одинаковую доступность для всѣхъ должностей и одинаковое подчиненіе, безъ всякихъ привиллегированныхъ выдѣленій, (что въ особенности характеризовало феодальный строй) законамъ страны и одинаковое право на ихъ равную защиту [2]).

Такимъ образомъ Монтескье разъясняетъ понятіе равенства, вошедшее затѣмъ въ первый и шестой параграфы французской декларации правъ.

Намъ остается указать еще, что политическій индивидуализмъ Монтескье, который, какъ мы указали, зиждился не на прямомъ противонаставленіи индивида государству, чуждъ административнаго нигилизма Спенсера или государственнаго индифферентизма В. Гумбольдта, съ чѣмъ мы познакомимся ниже.

Хотя понятіе о равенствѣ Монтескье не доходитъ до соціалистическаго равенства, тѣмъ не менѣе на государство

венству; даже мысль объ этомъ никому не приходитъ въ голову». Кн. 5 гл. IV. Раздѣлъ земель поровну можетъ «произойти лишь при основаніи новой республики, или когда старая была до того испорчена и состояніе умовъ въ ней было таково, что бѣдные были поставлены въ необходимость домогаться подобнаго средства, а богатые допустить его» ib. г. V.

[1]) Кн. VIII гл. II.

[2]) Кн. VIII гл. II.

авторамъ «Духа законовъ», въ нѣкоторыхъ случаяхъ, возлагается обязанность содѣйствовать благосостоянію гражданъ [1]).

Таковы основныя черты доктрины политическаго индивидуализма у Монтескье. Онъ началъ утвержденіемъ, *что въ свободномъ государствѣ всякій человѣкъ, за которымъ признается свободная душа, долженъ управлять собою самъ, и законодательная власть должна принадлежать всему народу*, а кончилъ теоріей умѣреннаго правленія, (gouvernement moderé)—которая легла въ основу конструкціи современнаго индивидуалистическаго конституціоннаго государства. Вольтеръ превосходно опредѣлилъ историческое дѣленіе Монтескье, сказавъ, что «онъ нашелъ утерянныя права человѣчества».

VI.

Руссо отправляется именно отъ начальнаго утвержденія Монтескье. Приведенное выше мѣсто, гдѣ авторъ «Духа законовъ» свободнымъ признаетъ государство, въ коемъ индивидъ «ne *fut gouverne, que par lui même*», не только напоминаетъ формулу политико-индивидуалистической проблемы Руссо, но и чрезвычайно характерно для сравненія Монтескье и Руссо, который пошелъ гораздо далѣе по пути политико-демократическаго индивидуализма. Онъ не дѣлаетъ ограниченія, указываемаго Монтескье, и «свободную душу» признаетъ за каждымъ членомъ своей ассоціаціи. Во вторыхъ, власть народа распространяется имъ не только на законодательную функцію и судебную, но также исполнительную.

Онъ не соглашался съ Монтескье, который непосредственно послѣ приведенной выше цитаты замѣчаетъ: «но такъ какъ въ большихъ государствахъ это невозможно, а въ малыхъ связано съ большими неудобствами, то необходимо, чтобы народъ дѣлалъ посредствомъ своихъ представителей все, что онъ не можетъ дѣлать самъ». Какъ извѣстно, Руссо ука-

1) См. въ особенности кн. VII.

зывалъ, что именно англичане теряютъ свободу послѣ того, какъ выбрали и послали своихъ представителей въ парламентъ.

Если Монтескье теоретически слишкомъ разъединялъ политическую и гражданскую свободу, то Руссо повиненъ какъ разъ въ обратномъ. Разсмотримъ политическій индивидуализмъ Руссо въ добавленіе къ тому, что уже сказано нами.

Монтескье лишь вскользь ссылается на естественное состояніе, которое у него замѣнено первобытнымъ состояніемъ людей (въ смыслѣ, придаваемомъ этому слову современной этнологіи). Руссо всецѣло примыкаетъ къ раціонализму естественно правовой доктрины.

Его можно назвать Декартомъ философіи права. Какъ и этотъ—отецъ раціонализма—отвергаетъ труды предшественниковъ, такъ и Руссо говоритъ [1]), что сочиненія Паскаля, Локка, Лейбница и др. его не удовлетворили. Онъ принужденъ строить теорію права и государства заново. И дѣйствительно, ново только построеніе. Всѣ элементы политическаго индивидуализма, находящіеся у Руссо даны предшественниками. Синтезъ ихъ у Руссо не выходитъ изъ предѣловъ государственной конституціи. Единство суверенитета, оберегаемое такъ Руссо, приводится, въ сущности, къ формулѣ: суверенитетъ принадлежитъ всѣмъ и всѣ подчинены суверенитету. Каждый гражданинъ суверенъ.

Въ этой формулѣ, повидимому, индивидуализмъ достигаетъ наивысшаго пункта. И онъ принимается современной политической доктриной демократіи какъ принципъ. Его смыслъ—единый народъ—источникъ власти. Въ этомъ принципѣ—заслуга Руссо для изслѣдуемаго направленія, которое постараемся выяснить ниже. Эта заслуга касается болѣе той части политическаго индивидуализма, которую Монтескье опредѣляетъ какъ отношеніе индивида къ политическому строю. Въ отношеніи гражданина къ свободѣ у Руссо встрѣчаемъ противорѣ-

---

[2]) Les confessions p. II. l. 8.

чія, давшія Бенжамену Констану возможность такъ охарактеризовать значеніе Руссо: «ce génie sublime qu'animait l'amour le plus pur de la liberté a fourni né a moins de funestes pretextes à plus d'un genre, de tyrranie [1]).

Однако внѣ сомнѣнія, что Руссо искалъ свободы, а не тиранніи [2]). Но въ поискахъ за политической свободой древнихъ, онъ потерялъ въ своей конструкціи свободу индивидуальную. Хотя онъ думалъ, что не только не теряетъ, но упрочиваетъ политической ассоціаціей то, что такъ подвержено случайностямъ естественнаго состоянія.

Руссо желаетъ сохраненія и въ политической ассоціаціи свободы и равенства. Но слѣдуетъ найти такую форму ассоціаціи, которая бы соотвѣтствовала природѣ. Здѣсь важна не форма, въ смыслѣ формы правленія античныхъ классификацій, здѣсь важна сущность. Монтескье былъ правъ, когда указывалъ на возможность деспотическихъ республикъ въ родѣ венеціанской. Онъ развивалъ лишь мысль Бодэна: «на основаніи формы конституціи еще нельзя дѣлать прямого вывода относительно духа управленія; даже въ монархическомъ государствѣ духъ управленія можетъ быть республиканскимъ, а «въ республикѣ очень деспотическимъ».

Исканіемъ *сущности* ассоціаціи (т. е. соотношенія ея политическихъ учрежденій и положенія въ ней индивида) политическій индивидуализмъ 18 столѣтія отличается отъ политико-индивидуалистическихъ тенденцій 17 столѣтія.

---

[1]) Руссо отвергаетъ раздѣленіе властей: Tels sont à peu près le tours de gobelet des nos politiques: a près avoir démembré le corps social par un prestige digne de la foix, ils rassemblent les pieces on ne sait comment.— Cont. soc. L. II. ch. II.

Въ этомъ же смыслѣ пориц. Монтескье и Томасъ Пэнъ.

[2]) Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa dignité d'homme, aux droits de l'humanité (въ другихъ изд. de la liberté) même à ses devoirs. Il n'ya nul dé dommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incimpatible avec la nature de l'homme; et c'est ôter tout moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté.

Это лучше всего видно на политическомъ трактатѣ Спинозы, который прилаживаетъ къ индивидуалистическимъ элементамъ естественно правовой доктрины свою политическую комбинацію на основаніи формъ правленія античной классификаціи.

Руссо въ этомъ отношеніи воспользовался эрудиціей Монтескье, его пониманіемъ гражданской и политической свободы, и слилъ ихъ въ индивидѣ—суверенѣ подъ эгидой общей воли народа.

Чтобы понять значеніе Руссо для доктрины политическаго индивидуализма, необходимо помнить объ исходныхъ, философскихъ воззрѣніяхъ Женевскаго мыслителя.

Это идеализмъ и оптимизмъ, на ряду съ раціоналистическимъ методомъ, которымъ онъ оперируетъ.

Руссо идеализируетъ первобытнаго человѣка [1]) и естественное состояніе. Руссо вѣритъ въ прирожденныя искренность и благожелательность человѣческой натуры.

Науки, искусство развивались, а нравственная доблесть убѣгала. Это наблюдается во всѣ времена [2]).

Ложно направленная цивилизація и обманы командующихъ классовъ создали политическія оковы—путы человѣческой свободы [3]). Не найдя удовлетворительнаго рѣшенія вопроса о человѣческомъ сожительствѣ у своихъ предшественниковъ Гроція, Спинозы, Гоббса, Сиднея, Локка и Монтескье, (имена которыхъ встрѣчаются въ Эмилѣ, общественномъ договорѣ и письмахъ съ горы), онъ формулировалъ свою «probleme fondamentale» (приведенную нами выше) и сдѣлалъ попытку разрѣшить ее чисто раціоналистически, на основѣ упомянутыхъ своихъ философскихъ воззрѣній. Онъ хотѣлъ обосновать государство, но не объяснить его историческое происхожденіе. Для этого, думалъ Руссо, достаточно напомнить человѣку объ его истинной при-

---

[1]) См Emile: „le profession de foi vicaire savoyard“.

[2]) См. «Способствовало-ли возрожденіе науки и искусствъ очищенію нравовъ».

[3]) Discours sur l'inegalité des conditions.

родѣ, свободѣ и равенствѣ индивида, достаточно вернуться къ этимъ свойствамъ и сдѣлать ихъ отправными пунктами политической конструкціи помощью общественнаго договора, чтобы найти совершенную политическую ассоціацію, въ которой главенствовать станетъ общая воля народа—источникъ закона. Она—совокупность частныхъ воль (somme de volontés particulières [1]) искреннихъ и благожелательныхъ индивидовъ; ея цѣль—счастье и польза членовъ ассоціаціи. Она никогда не ошибается [2]). Зачѣмъ при такомъ единодушіи и отдѣлять индивидуальную и политическую свободу?

Вѣдь это значило бы двоить гражданина [3]). Тогда какъ Руссо желаетъ, такъ сказать, пересадить естественнаго индивида въ политическое состояніе, прививъ къ инстинктамъ дикаря разумъ человѣка; вмѣсто силы естественнаго состоянія создать право и справедливость политической ассоціаціи. Естественная свобода найдетъ прочную гарантію въ такой ассоціаціи, — политическомъ цѣломъ, которымъ замѣнится посредствомъ договора естественное состояніе. Разсуждая такъ, нельзя, конечно, пересадить часть естественнаго индивида, а часть оставить въ неприкосновенности, какъ это дѣлаютъ Спиноза, Сидней, Локкъ, въ особенности Томасъ Пэнъ. Поэтому Руссо и предлагалъ: «Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout» [4]). И пусть индивидъ не страшится

---

[1]) L. II. ch. 3.

[2]) Le volonté générale est toujours droit, et tend toujours à l'utilité publique.

[3]) Мысль о цѣльности политическаго индивида такъ засѣла въ умѣ Руссо, что онъ называлъ даже христіанскую религію антисоціальной (мы уже указывали на значеніе въ этомъ отношеніи христіанской доктрины въ 1-ой части); на отношеніе Руссо къ христіанской религіи имѣло вліяніе еще то обстоятельство, что онъ видѣлъ въ ней политическое учрежденіе—воззрѣніе общее философіи просвѣщенія, заставлявшее относиться непріязненно къ католицизму въ особенности.

[4]) L. I, ch. 6.

быть нераздѣльной частью цѣлаго: «вѣдь (памятуя о добротѣ и искренности — скажемъ мы) его частный интересъ не говоритъ ему ничего другого, какъ и общій интересъ» [1]).

Но если индивидъ все таки опасается, какъ бы не попасть ему въ спартанско-женевскій монастырь, Руссо приводитъ окончательный и рѣшительный аргументъ: «присмотритесь получше и вы увидите, что общественный договоръ ни что иное «*qu'un vain formulaire*» [2]). Индивидуалиста, въ родѣ Ницше Руссо, конечно, не убѣдитъ. А Ницше на всѣ приглашенія и уговоры выпить кубокъ такого общественнаго договора съ присущей ему рѣзкостью отвѣтилъ бы: «и вотъ ложь, которая ползетъ изъ его рта: я государство, я—народъ». Нѣтъ ничего выше меня на землѣ». «Я указующій перстъ Божій—такъ воетъ чудовище. И не одни только тѣ, у кого длинныя уши и близорукіе глаза, падаютъ на колѣна». Конечно не вина Руссо, что именно таковой была участь дѣятелей 1793 года. Между тѣмъ, по мнѣнію Руссо, подчиненіе общей волѣ и формальный отказъ отъ своихъ правъ (естественныхъ) единственный выходъ.

«Если оставить нѣкоторыя права частнымъ лицамъ, то каждый оставаясь въ нѣкоторомъ смыслѣ своимъ собственнымъ судьей будетъ претендовать на ту же роль по отношенію ко всѣмъ и политическая ассоціація необходимо станетъ тирани-ческой или распадется» [3]).

Призракъ деспотизма, о которомъ онъ говоритъ подробно въ главѣ (о рабствѣ) [4]), наводитъ его на эти размышленія мизантропическаго характера, стоящія въ противорѣчіи съ онти-мизмомъ автора, положеннымъ въ основу его разсужденій [5]).

---

[1]) L. I, ch. 7.

[2]) ib.

[3]) L. II, ch. 6.

[4]) L. I.

[5]) Любопытно, что современная анархическая доктрина, представляющая современную противоположность не только концепціи Руссо, но и также ея централистическому духу, сходится съ Руссо въ этомъ оптимизмѣ.

Съ одной стороны, онъ довѣряетъ индивиду, его свободѣ, а съ другой, опасается оставить ему что либо изъ этой свободы, боясь дать возможность появиться узурпатору власти.

Индивидъ не можетъ отдать себя другому индивиду, какъ думали Гроцій, Гоббсъ, Пуфендорфъ [1]), не множеству другихъ индивидовъ, но всѣмъ, т. е., общей волѣ, народу—посреднику между индивидомъ и государствомъ (pour leur mutuelle correspondence) [2]). Тогда (—здѣсь тотъ же оптимизмъ) «Le souverain, n'étant forme que de particuliers qui le composent, n'a ni peut avoir d'intéret contraire au leur; par conséquent la puissance souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets, parce qu'il est impossibles que le corps veuille nuire à ses membres [3]). Мы полагаемъ, что это узелъ всѣхъ противорѣчій такого рѣшенія проблемы политическаго индивидуализма, поставленной имъ. Смыслъ рѣшенія заключается въ гипотезѣ о предполагаемомъ гармоническомъ согласіи индивидуальныхъ интересовъ и воль. Достаточно констатировать такую гармонію въ своемъ сознаніи, чтобы предложить рѣшеніе по типу, данному Руссо, который обладаетъ безграничнымъ довѣріемъ къ общей волѣ до такой степени, что торжественно вручаетъ au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens [4]).

Такъ, при полномъ довѣріи къ человѣку, не задумываясь подчиняешь себя его руководству въ увѣренности, что это руководство будетъ вполнѣ отвѣчать прежде всего именно интересамъ твоего «я». Довѣріе Руссо къ общей волѣ народа простирается еще далѣе: по его теоріи, съ тою же цѣлью вручаютъ граждане обществу свое индивидуальное «я» и не отчасти, а цѣликомъ и ни на одинъ моментъ, а на всю жизнь.

---

[1]) (Ибо нелѣпо сказать: je fais avec toi une convention toute à ta charge et toute à mon profit, que s'observerai tant qu'il me plaira et que tu observera tant qu'il me plaire).

[2]) L. III, ch. I.

[3]) L. I. ch. 7.

[4]) L. II, ch. 4.

Авторъ увѣренъ, что общество, заставляя индивида повиноваться своимъ законамъ, вплоть до признанія догматовъ религіи, въ концѣ концовъ, не только не станетъ въ противорѣчіе съ истиннымъ [1]) направленіемъ своей индивидуальной свободы, но создастъ для ея реализаціи самыя благопріятныя условія. И что замѣчательнѣе всего, — эти условія будутъ вмѣстѣ съ тѣмъ вполнѣ отвѣчать истинному личному волеопредѣленію каждаго гражданина, какъ слагаемому общей суммы воль т. е. общей воли.

Бываютъ моменты въ жизни народа, какъ и въ жизни отдѣльнаго человѣка, когда вѣрятъ въ то, что соотвѣтствуетъ ихъ страстнымъ желаніямъ. Предметомъ такой вѣры и сдѣлался маленькій трактатъ Руссо—экстрактъ, какъ онъ самъ говоритъ, изъ болѣе обширной работы [2]); Въ основѣ «Contrat social» лежитъ оптимистическая, политическая ариѳметика. Общая воля получается изъ сложенія воли всѣхъ, при чемъ несогласные считаются сдѣлавшими ошибку. Такимъ образомъ, народъ властитель и народъ—подвластный являются понятіями соединенными знакомъ равенства [3]).

---

1) А кто сдѣлалъ бы ошибку — говоритъ Руссо (L. IV. ch. II)—тотъ не былъ бы свободнымъ.

2) Объ этомъ въ Avertissement изд. 1798 (Oeuvres complets 2). Такимъ трактатомъ являются: «Политическія учрежденія», о чѣмъ есть упоминаніе въ Исповѣди.

Рукопись въ послѣднее время найдена въ Невшательской библіотекѣ и опубликована Штерк—Эйзену, Мульту и Бужи. Въ общемъ она сходится съ положеніями Contrat social.

3) Впослѣдствіи Джонъ Стюартъ Милль скажетъ: le peuple qui exerce le pouvoir n'est pas toujours le même peuple qui celui sur qui on l'exerce, et le gouvernement de soi même, dont on parle, n'est pas le gouvernement de chacun par lui même, mais de chacun par le gouvernement de chacun par lui même, mais de chacun par tout le reste.

La liberté. traduit par M. Dupont—White. p. 1877. p. 112—113. Это была, такъ сказать, политическая ошибка Руссо. Но въ Contrat social онъ не обратилъ вниманія на то, о чемъ такъ горячо говоритъ въ Discours sur l'origine de l'inégalité etc т. е. о значеніи общественныхъ классовъ, собственности и правительства.

VII.

Въ своемъ капитальномъ трудѣ, о которомъ мы уже упоминали, М. М. Ковалевскій говоритъ: Руссо отнюдь нельзя считать сторонникомъ теоріи неотъемлемыхъ правъ, которая нашла признаніе себѣ въ составленной будто бы подъ его вліяніемъ декларации 1789 года, что, однимъ словомъ, мы имѣемъ въ его лицѣ не приверженца ученія о государственномъ невмѣшательствѣ въ иныя сферы, кромѣ правосудія и безопасности, въ этомъ убѣждаетъ насъ то, что женевская рукопись [1]) говоритъ намъ о принудительномъ исповѣданіи какого то гражданскаго символа вѣры, въ которомъ на степень догмата возводится не одно признаніе верховнаго существа, но и загробной жизни, вѣчнаго блаженства добрыхъ и покаянія злыхъ, наконецъ, святости общественнаго договора и законовъ [2]).

Но въ чемъ же тайна вліянія Руссо на французскую революцію, вліянія не отрицаемаго никѣмъ?

По крайней мѣрѣ, мы не можемъ себѣ объяснить системы Руссо иначе, чѣмъ сдѣлали это выше. Если допустить конечное гармоническое соединеніе воль, какъ дѣлаетъ это Руссо, если допустить, что въ результатѣ такого соединенія явится общая воля, если эта воля не можетъ имѣть иного интереса, кромѣ того, который имѣетъ индивидъ, то можетъ ли итти рѣчь о нарушеніи личныхъ правъ индивида? Кто будетъ ихъ отнимать или нарушать, если законъ и правительство не противъ народа, ни рядомъ съ народомъ, а въ самомъ народѣ, плоть отъ плоти и кость отъ кости его? Индивидъ защищалъ свою свободу, когда надъ нимъ властвовалъ угнетатель. Но принимая положенія Руссо, ошибочность которыхъ отмѣчена выше [3]),

---

[1]) Фрагменты Мульту и Бужи.

[2]) Op. cit. 426—427.

Замѣтимъ, что политическій индивидуализмъ не есть тоже, что ученіе о государственномъ невмѣшательствѣ.

[3]) Въ словахъ Джона Стюарта Милля, изъ коихъ ясна политическая ошибка Руссо. Примѣчаніе 3 стр. 350.

нелѣпо было бы допустить, что индивидъ станетъ угнетателемъ самого себя, ибо индивидуальная воля—часть общей воли. Я могу заблуждаться относительно того, что полезно или вредно моей свободѣ, но общая воля всегда права, какъ и слѣдствіе этой воли—законъ. Убѣжденіе, которое сумѣлъ внушить Руссо о томъ, что законъ есть результатъ воли всякаго индивида, убѣжденіе, къ которому онъ привелъ своей блестящей діалектикой, совершенно заслонило противорѣчія, заключавшіяся въ Contrat social, напр., въ видѣ присяги догматамъ естественной религіи и заставило считать ихъ истиной. И здѣсь противорѣчіе можетъ быть сглажено, если стать на точку зрѣнія Руссо и признать, что отступникъ отъ такой религіи есть совершенно непригодный элементъ возводимой политической постройки. Такой отступникъ не будетъ даже въ состояніи выполнить условій общественнаго договора и т. д. (Здѣсь проявилось, вѣроятно, вліяніе кальвинистской Женевы). Разсматривая систему Руссо, теперь легко увидѣть въ ней ея недостатки. Но дѣло историка также и въ распознаніи ея реальныхъ элементовъ для созданія извѣстной доктрины. А такой положительный результатъ несомнѣнно есть: принципъ установленъ твердо: всякій политическій индивидъ участвуетъ въ творчествѣ закона, являясь частью народа; такимъ образомъ устанавливается и послѣдовательно признается право гражданина не только въ законодательствѣ но во всемъ объемѣ власти и при томъ не чрезъ представителей. Другими словами, суверенитетъ зиждится на основѣ личнаго права [1]). Это было механическое и раціоналистическое объясненіе законотворенія, но Руссо — политическій догматикъ. И вліяніе такого догматизма было громадно.

Какъ будетъ реагировать на насъ такой законъ,—результатъ соединенія нашихъ индивидуальныхъ воль,—это другой

---

[1]) Эту теорію впослѣдствіи и усвоилъ Робеспьеръ, когда говорилъ, что суверенитетъ пребываетъ во всѣхъ индивидуумахъ народа.

вопросъ. Но внушить человѣку, что его политическая судьба зависитъ также и отъ него, что его политическая среда—есть ассоціація и ассоціація добровольная, хотя бы она вела и къ добровольнымъ ограниченіямъ,—необходимость которыхъ сознана,—что законъ есть результатъ воли этой ассоціаціи, объясняемой такъ просто и естественно, что представитель власти есть лишь управомоченный агентъ, а не существо призванное и осѣненное свыше,—это значило заложить принципіальное основаніе теоріи демократической доктрины [1]), гдѣ индивидъ есть логическій prius, и государство posterius.

Пусть теорія Руссо приводила въ нѣкоторыхъ пунктахъ къ Гоббизму. Но это—Гоббизмъ, который ни въ одинъ изъ моментовъ развитія не исторгаетъ у индивида сознанія о его соопредѣляющей волѣ въ государствѣ. И такое сознаніе было дорого, было обаятельно для политическихъ рабовъ.

Если разъ навсегда заложено сознаніе о томъ, что мое «я» участвуетъ въ созданіи закона, и если, допустимъ, въ результатѣ получится законъ, угнетающій меня болѣе, чѣмъ позволяетъ моя природа (какъ напр. вѣра въ опредѣленные догматы), то у меня можетъ возникнуть сомнѣніе въ правильности этого закона. Но другого, болѣе индивидуалистическаго процесса государственнаго законотворенія найти моему разуму не удается: или принять его, или отказаться. Такова дилемма. Но принять послѣднее: отказаться отъ всякого государственнаго законотворенія, значитъ отказаться и отъ государства.

VIII.

Историки революціонныхъ событій и доктрины указываютъ на умѣренность политическаго индивидуализма у общественныхъ и литературныхъ дѣятелей той эпохи. (Не говоря, что эти послѣдніе,—какъ и англо-американскіе ихъ предшественники

---

[1]) Руссо полагалъ, что демократія—первичная форма человѣческаго сожительства.

и соратники,—за немногими исключеніями [1]), не примѣняли идеи равенства къ соціально-экономической сферѣ. Въ большинствѣ, они признавали имущественный цензъ, т. е. небольшой достатокъ, какъ показатель гражданской правоспособности. Сіейесу — Q'est ce que le tiers état — принадлежитъ дѣленіе гражданъ на пассивныхъ и активныхъ).

Такъ, въ вопросѣ о соотвѣтствіи политической свободы съ формой государства, Руссо признавалъ непригодность республиканско-демократической формы для большихъ государствъ [2]).

Въ вопросѣ объ индивидуальной свободѣ и онъ, и тѣмъ болѣе Монтескье, и Мабли понимали свободу устнаго и печатнаго слова, неприкосновенность личности въ ограниченныхъ предѣлахъ. Не смотря на указанія, сдѣланныя Монтескье и повторенныя Руссо о соотвѣтствіи между свободой, правами и предшествующимъ состояніемъ народа, все таки принципы Руссо въ Contrat social заключаютъ основанія для конструкціи демократической республики, въ которой, по предположенію автора, индивидуальная и политическая свобода гармонируютъ. Причемъ, политическая свобода т. е. участіе каждаго гражданина въ суверенитетѣ [3]) (исключаются женщины и дѣти) не разсматривается Руссо какъ средство обезпеченія свободы индивидуальной, но какъ цѣль, какъ основоположеніе, безъ котораго нѣтъ равноцѣнныхъ индивидовъ. Даже болѣе того, осуществленію этой свободы Руссо придаетъ какой то мистическій характеръ. Въ результатѣ ея оказывается

---

[1]) Morellet: Code de la nature. Mably: Traité de la legislation. Des droits et de devoirs du citoyen. (См. о немъ работу W. Guerrier L'abbé de Mably, moraliste et politique. Лихтенбергеръ: Le socialisme aux XVIII siècle и нѣсколько устарѣвшее сочиненіе Лоренца Штейна: Die Sociale Bewegung in Francreich 1842). Babeuf: «Manifeste des egaux». Но всѣ они не пользуются еще терминомъ «Соціализмъ».

[2]) См. по этому вопросу у A. Aulard. Histoire politique de la revolution française. P. I. Ch. I.

[3]) Который (L. II, ch. I—II) признается Руссо «inalienable» и «indivisible».

всегда непогрѣшимая общая воля [1]) Только послѣ свободнаго голосованія народа обнаруживается ея соотвѣтствіе съ волей индивида. Если частная воля ошибалась, она дѣлается свободной только въ силу подчиненія общей волѣ. Мы видѣли, что Монтескье фактически обнаружилъ въ своихъ изслѣдованіяхъ связь политической свободы съ индивидуальной, хотя и различалъ ихъ рѣзко. Однако, въ концѣ концовъ, онъ призналъ, что свобода вообще существуетъ лишь въ государствѣ умѣренномъ, концепцію котораго онъ далъ по типу англійской конституціи.

Передъ нами, такимъ образомъ, выступаютъ два момента доктрины политическаго индивидуализма: идея индивида и типъ государства, соотвѣтствующаго элементамъ понятія о политическомъ индивидѣ т. е. его свободѣ и равенству.

Въ исторіи политическихъ ученій мы замѣчаемъ, что сначала разрабатывается типъ государства, соотвѣтствующій политической свободѣ. Затѣмъ уже принимаютъ во вниманіе,—это особенно рѣзко отмѣчено Монтескье,—что типъ государства, соотвѣтствующій политической свободѣ не всегда даетъ мѣсто свободѣ гражданской т. е. индивидуальной: свобода индивидуальная могла существовать и дѣйствительно существовала въ качествѣ фактической, а не юридической свободы. Объ этомъ свидѣтельствуютъ конституціи античныхъ республикъ. Но Монтескье первый показалъ, что фактическая свобода гражданина есть нѣчто не прочное, доколѣ она не гарантирована законами (для чего Монтескье считалъ, повидимому, достаточными законы гражданскіе).

Авторъ «Духа законовъ», стоявшій на исторической т. е. фактической почвѣ въ своихъ изслѣдованіяхъ, въ особенности на примѣрѣ англійской конституціи, не достаточно ясно указалъ связь между основными законами и индивидуальной свободой. Какъ мы видѣли и самое пониманіе индивидуальной

---

[1]) L. II. ch. III. Si la volonté générale peut errer.

свободы не только у Монтескье, но и у Руссо тѣмъ болѣе, являлось ограниченнымъ. Но если конкретное пониманіе свободы у Руссо (недопускавшаго неограниченной свободы религіозной совѣсти [1]), слова и собраній, по историческимъ мотивамъ, которые онъ облекъ въ термины своей раціональной системы) [2]), ограничено, за то онъ вездѣ выдвигаетъ элементы, лежащіе въ основѣ понятія индивида [3]): достоинство свободнаго человѣка, его равноцѣнность по сравненію съ другими, свободу и равенство въ правахъ, особенно послѣднее, усвоенное доктриной революціи [4]).

Съ точки зрѣнія того времени, конкретное пониманіе Руссо индивидуальной свободы, — до болѣе широкаго пониманія

---

[1]) L. IV. ch. VII.

[2]) Но уже его ученики напримѣръ Рабо Сенъ-Этьенъ поправляютъ эти противорѣчія.

[3]) Въ духѣ естественно правовой доктрины.

[4]) Еллинекъ въ своемъ трудѣ, главная идея котораго находится уже у Вейнгартена op. cit.—Die Erklärung der Menshen und Bürgerrechte. Leipzig 1895. § 11,—полемизируетъ съ P. Janet (Histoire de la science politique), утверждающимъ, что положенія Contrat social сдѣлались источникомъ декларацій правъ. Опровергая его Еллинекъ ссылается на тѣ мѣста изъ „Общественнаго договора“, гдѣ Руссо настаиваетъ на отчужденіи въ пользу общества всѣхъ правъ индивида. Руссо говоритъ здѣсь о логическомъ, а не историческомъ процессѣ. Допустимъ, что онъ ошибался въ логической конценціи, но, во всякомъ случаѣ, цѣль, которою одухотворялся трактатъ Руссо и положенія, которыми онъ обоснованъ (суверенитетъ народа свобода и равенство индивида см. L. I. Ch. IV) вовсе не обнаруживаютъ стремленія поработить индивида, а напротивъ сдѣлать его свободнымъ. Даже отказывая индивиду въ религіозной свободѣ, Руссо опасается противообщественности религіи, какою онъ считаетъ христіанскую и потому проектируетъ свою религію гражданскую. Основаніе здѣсь тоже: создать единство политической личности.—Если указывали, что трактатъ Руссо между прочимъ оказалъ вліяніе на терроръ Конвента, то это вызвало справедливое возраженіе: дѣлать отвѣтственнымъ Руссо за крайности и насилія революціи, не тоже ли что возлагать на евангеліе вину за Варѳоломеевскую ночь?

Такимъ образомъ, говоря о значеніи Contrat social, какъ намъ кажется, слѣдуетъ отдѣлять самую проблему, формулированную Руссо, его исходныя положенія и наконецъ данное имъ рѣшеніе. Постановка можетъ быть чрезвычайно типичной для извѣстнаго политическаго направленія, а вѣрные принципы введены въ логически-парадоксальную блестящую форму, которая тѣмъ не менѣе обаятельно дѣйствовала на умы.

которой современники его не поднимались,—не могло встрѣтить такого критическаго отношенія, какое преклоненіе встрѣтили провозглашенные имъ и своеобразно введенныя въ систему индивидуалистическія идеи политической свободы и равноцѣнности индивида. Уже изъ самой формулировки политико-индивидуалистической проблемы Руссо видно, что реализація идеи свободы ставилась имъ въ тѣснѣйшую связь съ формой политической ассоціаціи. Мы видѣли также—если вѣрно поняли теорію Руссо [1])—какое конкретное выраженіе этой связи придалъ авторъ общественнаго договора, на основѣ цѣльности и единства личности гражданина.

Революціонная доктрина (1789—1795) восприняла ученія Монтескье и Руссо и воспользовалась, какъ раздѣленіемъ гражданской и политической свободой, установленнымъ Монтескье, такъ и понятіемъ свободнаго и равноправнаго гражданина, соединяющаго въ себѣ политическую и гражданскую свободу (послѣднюю въ предѣлахъ имъ ограниченныхъ). Дѣятели и доктринеры французской революціи поняли и уже ясно выразили связь, которая существуетъ между индивидуальными правами, названными ими правами гражданина и человѣка и между конституціей или основными законами.

И такъ какъ еще Руссо провозгласилъ, со свойственнымъ ему раціонализмомъ, что законы разума равны законамъ природы, а Монтескье, не смотря на весь свой историзмъ, также полагалъ, что положительные законы суть лишь приложенія общаго разума [2]), то естественно, что истины, признанныя общимъ разумомъ,—который у англо-американцевъ носитъ названіе здраваго смысла [3]),— истины, общія всему человѣчеству поставлены во главѣ революціонной французской доктрины, какъ и ея основоначало передъ самой конституціей.

[1]) См. также L. II, ch. IV (конецъ), для обоснованія такого пониманія.

[2]) Не говоря уже о другихъ dii minores этой эпохи, развивавшихъ тѣ же идеи.

[3]) Понятіе о здравомъ смыслѣ находимъ еще у Декарта. См. главу, посвященную французскому философу.

А такими истинами являются все тѣже: свобода и равенство или равноцѣнность индивида т. е. идеи индивидуалистическаго характера. Но, на ряду съ этими теоретическими соображеніями дѣйствовали историческіе и историко-философскіе мотивы.

Индивидуалистическія основоначала французской революціонной доктрины, поскольку она выразилась въ трехъ послѣдовательныхъ декларацiяхъ правъ человѣка и гражданина [1]), поставлены были во главѣ конституцiи также и подъ вліяніемъ англо-американскихъ хартій и декларацій, провозглашенныхъ въ нѣкоторыхъ штатахъ сѣверной Америки, гдѣ получили распространеніе идеи пуританизма и индепенденства. Это были штаты, основанные эмигрировавшими изъ Англіи религіозными сектантами [2]).

Съ другой стороны, вліяла традиція Мильтона, Сиднея и Локка, усиленно читавшихся во Франціи, что показываютъ сочиненія того же Руссо, энциклопедистовъ, Петра Бейля. Если вспомнить, каково было ученіе Локка объ индивидуальныхъ правахъ, воспринятое американскими литературными борцами за освобожденіе и отношеніе къ нему французовъ,— станетъ понятнымъ возвращеніе дѣятелей конституанты и составителей слѣдующихъ декларацій на путь, проложенный еще французскими тираномахами. Противопоставленіе этими послѣдними народа и его правъ государю—тирану, по прошествіи двухъ столѣтій, переходитъ въ противопоставленіе индивида государству, черезъ огражденіе индивида естественными и неотъемлемыми правами. Этотъ переходъ вполнѣ понятенъ, если мы вспомнимъ, что, подъ вліяніемъ естественно правовой доктрины 17 столѣтія и философіи просвѣщенія, произошло атомизированіе народа и сложилось понятіе о народномъ атомѣ—политическомъ индивидѣ.

Подъ вліяніемъ тираномаховъ и естественно правовой доктрины отождествленіе государя и государства перестало суще-

[1]) Декларація конституанты 1789, декларацiи 1793 и 1795.

[2]) Виргинія, Пенсильванія, Массачузэтсъ, Родъ-Ай-Лондъ и др.

ствовать. Вотъ почему, въ концѣ 18 столѣтія, выступаетъ, въ политической теоріи, противопоставленіе не государя, но государства индивиду, которое у Гумбольдта,—затѣмъ въ 19 столѣтіи,—отчасти у Этвеша, Инполита Тэна, Герберта Спенсера и др. обосновываеся также соображеніями экономики и культуры.

IX.

Что обезопасить индивидуальную свободу слѣдуетъ не только отъ абсолютизма и произвола неограниченнаго монарха, но вообще отъ государства, требуютъ уже соображенія Томаса Пэна, развитыя въ прославившемъ автора памфлетѣ «Здравый смыслъ» [1]). Мы не будемъ передавать содержаніе всего трактата Пэна, имѣвшаго громадное литературное и политическое значеніе, по единогласному признанію современныхъ западноевропейскихъ и американскихъ ученыхъ. Мы отмѣтимъ въ немъ лишь нѣкоторые элементы наростанія доктрины политическаго индивидуализма. Ограничиться этимъ мы тѣмъ болѣе въ правѣ, что трактатъ построенъ отчасти на извѣстной намъ естественно-правовой доктринѣ, при чемъ нѣкоторыя его мѣста указываютъ на вліяніе пуританизма (ссылки на Св. Писаніе въ рѣзкой критикѣ монархизма).

Для насъ, въ высшей степени, замѣчателенъ взглядъ, высказываемый Пэномъ на правительство, какъ на неизбѣжное зло. Тотъ самый взглядъ, который найдетъ горячаго сторонника въ В. Гумбольдтѣ (только по другимъ основаніямъ).

Пэнъ исходитъ изъ различія, «ошибочно упускаемаго изъ вида, между обществомъ и правительствомъ». Общество есть результатъ нашихъ потребностей, — говоритъ Пэнъ,— правительство—нашихъ пороковъ. Функціи перваго носятъ положительный характеръ, функціи второго отрицательный. Первое вноситъ единство, второе рождаетъ соціальныя различія и

---

[1]) The common sense (вышедшій въ годъ утвержденія конгрессомъ деклараціи независимости въ Америкѣ 1776) trad. frans. par Labaume.

дѣйствуетъ наказаніями. Уже здѣсь проглядываетъ то неопредѣленное еще и смутное сознаніе между общественнымъ состояніемъ, прототипомъ котораго служило естественное состояніе [1]), и состояніемъ политическимъ, всѣ руководящія нити котораго заключены въ рукахъ правительства. Но это правительство не отождествляется Пэномъ, по примѣру тираноборцевъ или тираномаховъ, только съ деспотизмомъ или тираніей. Анализируя строеніе англійскаго государства, которое проявило тираническія тенденціи, въ управленіи американскими колоніями, Томасъ находитъ въ немъ лишь остатки и переживанія тираніи въ лицѣ монарха (Les restes de la tyrannie monarchique), остатки аристократической тираніи (палата лордовъ), но также и республиканскіе элементы, представляемые палатой коммонеровъ.

Для нашей цѣли неинтересна критика Пэномъ теоріи Монтескье о раздѣленіи властей и преувеличено отрицательная оцѣнка власти монарха. Однако нельзя не отмѣтить его указанія, что поддержаніе англійской свободы зависитъ отъ палаты коммонеровъ, а не отъ короля и пэровъ, ибо они— носители привиллегій, дѣйствующихъ развращающе. Во вторыхъ, указанія, что природа не дала ровно никакихъ основаній дѣленію людей на властвующихъ и подданныхъ. Людямъ принадлежитъ неотемлемое право создавать форму политическаго сожительства и производить возстаніе противъ тирановъ, когда правительство сдѣлалось «нестерпимымъ зломъ». Занятый политической борьбой, Пэнъ пользуется принципами свободы и равенства, главнымъ образомъ, для политическихъ соображеній. Точно также онъ не выводитъ слѣдствій изъ различія общества и государства, но уже самое различіе, столь важное для дальнѣйшей теоріи государства и признаніе правительства неизбѣжнымъ зломъ, которое легко можетъ обратиться въ нестер-

---

[1]) Представляемое не всѣми, подобно Гоббсу, войной всѣхъ противъ. Руссо напр. войну считалъ результатомъ уже политическаго состоянія.

пимое зло (каковымъ Пэнъ считаетъ, между прочимъ и нѣкоторые англійскіе парламентскіе акты), самая его свободолюбивая республиканская тенденція, наконецъ, его вліяніе на возбужденіе духа американской независимости — составляютъ заслугу Пэна. Но эта заслуга не столько систематическаго теоретика, сколько вдохновителя и создателя политико-индивидуалистическаго настроенія принципами, не нашедшими дальнѣйшаго развитія у самого автора.

X.

По мнѣнію нѣкоторыхъ англійскихъ писателей, борьба Америки съ метрополіей была борьбой не двухъ народовъ, но двухъ партій. Одна являлась противницей, другая защитницей свободы, корни которой находились въ англійской пуританской революціи 17 столѣтія.

Теоретическое оформленіе революціонныхъ идей 17 столѣтія объ индивидуальныхъ правахъ [1]) у Локка имѣло ближайшее вліяніе на американскія декларацiи. Это вліяніе подчеркивается многими американофильствующими французскими писателями [2]).

Оно дало доминирующее направленіе всей американской революціонной доктринѣ, по сколько она выразилась въ декларацiяхъ и принципахъ американской конституціи, разъясняемыхъ «федералистомъ». Направленіе противоположное Гоббизму, усвоенному англійскимъ парламентскимъ правомъ, признающимъ всемогущество парламента. Оно проникаетъ до сихъ поръ американскую конституцію. Нарушеніе политическихъ законовъ конгрессомъ находитъ противовѣсъ въ федеральныхъ

---

[1]) Опытъ о гражданскомъ правительствѣ § 135 и слѣд.

[2]) Напр. Кондорсэ; также Лафайетъ Lettres d'un citoyen des états-unis à un français sur les affaires presentes. А одинъ изъ депутатовъ Ass. N., Делондинъ выразился, что мы т. е. члены учредительнаго собранія «appliquons aujourd'hui les mêmes principes», которые развиты въ сочиненіяхъ Локка, Кумберленда, Юма. (Histoire parl. Buchez et Roux. II p. 205).

судахъ, которымъ принадлежитъ контроль надъ конституціонностью обыкновенныхъ законовъ.

Начало этому направленію положено «bills of rights» отдѣльныхъ штатовъ и хартіями, гдѣ нѣкоторыя права человѣка и гражданина находили уже признаніе, подобно, напр., англійскому Habeas corpus. Такимъ образомъ, значеніе декларацій состоитъ въ поставленіи ими предѣловъ послѣдующей законодательной работѣ и въ соотвѣтствіи съ ними основныхъ законовъ страны.

Всякій параграфъ конституціи, говорилъ Муцье [1]), долженъ вытекать изъ опредѣленнаго принципа. Въ основѣ ея должно лежать опредѣленіе индивидуальныхъ правъ, присваеваемыхъ личности на основаніи естественной справедливости.

И эта характеристика чрезвычайно мѣтка не только для французскихъ, но и для американской конституціи того времени, а также и для публицистическихъ воззрѣній эпохи, проникнутыхъ индивидуализмомъ.

Но какое значеніе имѣетъ положеніе, что въ основѣ конституціи должны находиться опредѣленія индивидуальныхъ правъ обусловленныхъ естественной справедливостью? — Оба значенія этого положенія могутъ быть вскрыты на основаніи вышеизложеннаго.

Мы видѣли, что уже Гольбахъ въ своемъ пониманіи основныхъ законовъ ссылался также на естественную справедливость. Смыслъ основныхъ законовъ, по его мнѣнію и мнѣнію предшественниковъ, заключался въ обузданіи власти. «Вольности народа» ставили предѣлы власти. Естественно правовая доктрина, какъ мы сказали, атомизировала понятіе народа и, слѣдовательно, вольности народа получили въ ней значеніе неотъемлемыхъ правъ индивида. Эти права, провозглашенныя деклараціями, согласно революціонной доктринѣ стали основой конституціи въ томъ смыслѣ, что самая концепція конституціи

---

[1]) Авторъ трехъ первыхъ articles декларации конституанты.

должна благопріятствовать реализаціи этихъ правъ. Такое значеніе имѣетъ, напр., теорія раздѣленія властей, вводимая какъ въ декларацiи отдѣльныхъ штатовъ С. Америки, такъ и въ первую французскую декларацію конституанты [1]) или, напр., отчетность и отвѣтственность правительственныхъ агентовъ [2]). Другое значеніе провозглашенія индивидуальныхъ правъ кроется въ томъ противопоставленіи народа государю, которое отмѣчено нами выше и съ такою силою провозглашено еще у тираноборцевъ; которое у Пэна, какъ мы только что видѣли, приняло форму противопоставленія личности и общества правительству и государству.

Но на ряду съ этими двумя значеніями мы должны отмѣтить самое главное, лежащее въ основѣ двухъ первыхъ. Оно можетъ быть охарактеризовано словами Барера [3]), что права гражданина и человѣка не требуютъ утвержденія государя, такъ какъ они существовали раньше самихъ монарховъ. Права эти, по мнѣнію доктринеровъ великой французской революціи и участниковъ конституанты, предшествовали государству. Не оно создатель ихъ, но они обусловливаютъ самую конституцію [4]), какъ форму человѣческаго сожительства.

Если какая либо форма такого сожительства оказывается гнетущей для личности, вполнѣ естественно искать причины такого гнета. Согласно революціонной доктринѣ оказалось, «l'oubli ou le mépris des Droits de l'homme sont les seuls causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements [5]).

---

[1]) Напр. декларація Массачузетса § 30. (2 марта 1780) и § 16 декларація конституанты.

[2]) § 5 Деклар. Массачузетса и 15 § декл. конституанты. (Текстъ деклараціи С. Ам. штатовъ можно найти у Boutmy. Études de droit constitutionnelu Dareste: Les constitutions modernes t. 2).

[3]) Редактора декларацiи правъ, предложенной конвенту 29 мая 1793 г.

[4]) Въ предисловіи къ французской конституціи 3—14 сентября 1791 г., непосредственно послѣ декларацiи правъ человѣка и гражданина, читаемъ, что національное собраніе желаетъ создать конституцію Франціи на основѣ принциповъ, провозглашенныхъ въ декларацiи, что оно навсегда отмѣняетъ тѣ учрежденія, которыя угнетали свободу и равенство гражданъ въ правахъ.

[5]) Préambule. Séance de jedi 20 août 1789.

Это было картезіанское «исканіе естественнымъ свѣтомъ разума исключительно изъ себя, безъ помощи религіи и (схоластической) философіи». Однако едва ли правильно говорить, что начала разума замѣнили, въ эпоху революціи, опытъ исторіи. На самомъ дѣлѣ, разумъ сдѣлалъ оцѣнку политическимъ формамъ, выбралъ изъ нихъ соотвѣтствующее пробудившемуся самосознанію личности [1]), воспользовался критикой и принципами разсматриваемыхъ нами идеологовъ [2]) и построилъ революціонную доктрину, которая призвана начать новую исторію, по выраженію нѣкоторыхъ депутатовъ національнаго собранія. Въ ней выраженъ протестъ столѣтнимъ злоупотребленіемъ власти на основаніи истинъ вѣчной справедливости, истины, сознанныхъ «разумнымъ человѣкомъ» заключавшіяся въ декларацiи, названной Пасторэ, «Декалогомъ разума», легли въ основу индивидуалистическаго нормопониманія совершенно отрицавшаго старое этатическое воззрѣніе на отношеніе человѣка къ государству [3]). По выраженію одного современнаго защитника и поклонника индивидуалистическихъ традицій революціонной доктрины, «Авторитарный режимъ, этатическое нормопониманіе создавало автоматовъ, которые хорошо сыграли бы, изобразили бы человѣческую личность, но не замѣнили ее» [4]) и ея волевое сознательное отношеніе къ политическому сожительству.

Мы видѣли, что философское самосознаніе личности было пробуждено Декартомъ, революціонная же доктрина просвѣтила ея политическое самосознаніе. А политическое самосознаніе, содержа-

---

[1]) О чемъ свидѣтельствуетъ „Духъ Законовъ".

[2]) Трудами, которыхъ воспользовался Руссо, энциклопедисты и другіе дѣятели просвѣщенія.

[3]) Art. VII. Decl. 1795 гласитъ: La nécessité d'énoncer ces droits suppose ou la présence ou le souvenirs récent du despotisme. Субъективное отрицательное отношеніе къ исторіи объяснялось тѣмъ, что именно исторія научила ненавидѣть этотъ деспотизмъ, опровергнутый, по мнѣнію доктринеровъ революціи, декларацiей правъ.

[4]) La doctrine politique de la democratie Par. Henry Michel. Paris 1901. p. 42.

ніемъ котораго сдѣлались естественныя, неотъемлемыя, священныя права человѣка и гражданина не могло быть инымъ, какъ сознаніемъ свободнымъ. «Оно не могло пребывать въ бездѣйствіи, быть молчаливымъ, не убивая самого себя. Жить это значитъ для него говорить, дѣйствовать. Сознаніе, разъ зародившееся стремится къ обладанію полной и абсолютной свободой, независимостью. Сказать: демократія есть царство сознанія, все равно, что сказать—демократія—царство независимаго сознанія» [1]).

Мы нарочно привели мнѣніе этого современнаго индивидуалиста, дабы показать, что элементы политическаго индивидуализма, синтезированные революціонной доктриной, вслѣдъ за Монтескье, Руссо и ихъ послѣдователями, сдѣлались основоположеніемъ и современнаго демократическаго индивидуализма.

Только современный демократическій индивидуализмъ, къ усвоенному имъ требованію политическаго освобожденія индивида прибавляетъ требованіе его экономическаго освобожденія. По отношенію къ тремъ французскимъ декларацiямъ правъ гражданина и человѣка, все болѣе и болѣе разсѣивается предубѣжденіе, которое сложилось о нихъ въ связи съ вопросомъ объ экономическомъ освобожденіи индивида.

Изъ разсмотрѣнія текста этихъ деклараций и индивидуалистическихъ основоначалъ, видно что ихъ индивидуалистическій характеръ не имѣетъ ничего общаго съ государственнымъ невмѣшательствомъ въ экономическую и культурную жизнь гражданъ. Только это вмѣшательство не носитъ характера принужденія и гнета. Государство разсматривается здѣсь не въ качествѣ опекуна, какимъ оно представлялось просвѣщенному абсолютизму, но предполагается средой, гдѣ индивидъ можетъ найти благопріятныя и вспомогательныя условія для развитія своихъ способностей, для экономической поддержки, словомъ, не для стѣсненія, а для развитія своей

[1]) ib. possim.

индивидуальности. Доктрина, содержащаяся въ декларацiяхъ можетъ быть разсмотрѣна a), съ точки зрѣнiя индивидуальныхъ правъ въ ней заключающихся b), принциповъ политической конструкцiи, соотвѣтствующей этимъ правамъ и c), проведенiя ею разграничительной линiи между индивидомъ и государствомъ въ экономической и культурной областяхъ; это мы вкратцѣ и сдѣлаемъ, замѣтивъ, что французская революцiонная доктрина имѣетъ сходными главные пункты съ американскими «bills of rights» [1]).

XI.

Люди рождаются и пребываютъ — (это слово, противъ, котораго были возраженiя, все таки осталось въ окончательной редакцiи) — свободными и равными въ правахъ. Вотъ основной пунктъ 1-ой французской декларацiи, изъ котораго, по мнѣнiю Aulard [2]), еще не выведены всѣ политическiя и соцiальныя слѣдствiя, ибо эти: свобода и равенство еще не проникли до области соцiальныхъ отношенiй въ которой гнѣздится рабство т. е. принудительная, экономическая зависимость одного человѣка отъ другого. Цѣлью всякой политической ассоцiацiи декларацiя ставитъ сохраненiе естественныхъ и неотъемлемыхъ правъ. (Не того же ли хотѣлъ, повидимому, и Руссо, въ поискахъ за формой ассоцiацiи, гдѣ человѣкъ оставался бы свободнымъ и повиновался бы только самому себѣ). Члены

---

[1]) Это сравненiе сдѣлано въ книгѣ Еллинска, уже упоминавшейся нами: Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte. L. 1895, гдѣ авторъ занятъ болѣе пунктами сближенiя, чѣмъ различiя. По мнѣнiю самихъ французовъ ихъ декларацiя находилась подъ сильнымъ вліянiемъ декларацiй Америки. «Cette noble idée conçue dans un autre hémisphere, devait de préférance se transplanter d'abord ches nous», говорилъ одинъ изъ членовъ конституанты. «La declaration française est en grande partie la traduction des Declarations americaines». Pacus Janet. T. II. 3 ed. послѣд. глава хотя есть и во французской литературѣ мнѣнiя, противоположныя, высказываемому Жанэ, отстаивающiя самостоятельность французской декларацiи.

[2]) Histoire politique de la Revolution frangaise: P. I. ch. II (въ концѣ). Въ декларацiи, говоритъ Олаpъ, „en germs—la Republique démocratique et social.

конституанты, какъ видно изъ преній [1]), полагали, что эти права: свобода [2]), собственность и сопротивленіе угнетенію суть права — «superieurs et anterieurs» всякаго государства. Съ одной стороны, онѣ предшествуютъ государству и государственная форма должна находиться въ соотвѣтствіи съ ними, съ другой, — они служатъ предѣлами его суверенитета, который [3]) принадлежитъ всему народу и только ему. Давая опредѣленіе свободы [4]), декларація устанавливаетъ положеніе, которое будетъ воспринято въ нѣсколько измѣненной формѣ Кантомъ и Спенсеромъ: свобода состоитъ въ возможности дѣлать все, что не вредитъ другому индивиду [5]). Такимъ образомъ, пользованіе каждаго индивида своими естественными правами имѣетъ границей единственное пользованіе со стороны другихъ членовъ общества тѣми же самыми правами.

Изъ числа индивидуальныхъ правъ декларація утверждаетъ: право неприкосновенности личности отъ произвольныхъ арестовъ [6]) и отъ насилія во время задержанія, отвѣтственности ея лишь за преступленія, предусмотрѣнныя закономъ [7]), право свободы совѣсти [8]) (но не культа), право свободы мысли и мнѣній, устнаго, писаннаго и печатнаго слова [9]). Затѣмъ декларація устанавливаетъ: равенство передъ закономъ и судомъ, равенство въ достиженіи общественныхъ должностей [10]) т. е.

[1]) Histoire parlementaire V. II. Buchez et Roux.

[2]) Виды индивидуальной свободы: см. declaration 1879 art. VII—XI.

[3]) Art. III.

[4]) Art. IV.

[5]) Декларація 1793 г. art. 6. liberté est le ponvoir qui appartient. à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui: elle a pour principe la nature; poure régle la justice; pour sauvegarde la loi; sa limite morale est dans cette maxime: Ne fais pas à un autre ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait.

[6]) Art. VII, IX.

[7]) Art. VIII и art. II о безопасности гражданина (sureté) Art VIII. 1793. la sureté consiste dans la protection accordée par la société à chacun des ses membres pour la conservation de sa personne, des ses droits et des ses propriétés.

[8]) Art. X; art. X и D. 1793 г.—art. VIII—1795.

[9]) Art. XI; art. VII. D. 1793 г.

[10]) Art. VI art. V—D. 1793; art. XXI. Декл. 1795.

уничтоженіе привиллегій, покупки и наслѣдственности должностей, равномѣрность и пропорціональность налоговъ [1]).

Однако перечисленіе этихъ правъ указываетъ, что объявленіе о правахъ человѣка и гражданина, положившее во Франціи и ранѣе въ Америкѣ грань между старой исторіей подданныхъ и новой исторіей гражданъ, не состояла изъ однихъ общихъ мѣстъ, въ чемъ упрекали ее англійскіе [2]) и французскіе [3]) критики.

Напротивъ, изъ рѣчей депутатовъ учредительнаго собранія [4]) (Мунье, Лалли Толандалля, Малуэ и др.) видно, что они сознательно старались избѣгнуть метафизическихъ увлеченій.

Съ другой стороны, легко видѣть, какъ въ ней сконцентрированы всѣ результаты, добытые предшествующимъ развитіемъ и наростаніемъ элементовъ политическаго индивидуализма.

(По сравненію съ американскими деклараціями, работа конституанты остается назади по вопросу о свободѣ совѣсти и культа. Это объясняется различіемъ традицій у англійскихъ сектантовъ, бѣжавшихъ отъ господствующей церкви и у членовъ конституанты; какъ извѣстно въ ея президіумъ вошли два, духовныхъ лица [5]), принадлежавшіе къ католической церкви).

Но еще болѣе бросается въ глаза преемственность деклараціи 1879 г. въ развитіи политическаго индивидуализма, если принять во вниманіе, что она полагаетъ гарантіей индивидуальныхъ правъ раздѣленіе властей, писанную конституцію [6]),—столь непріятный «листъ бумаги» [7]), который долженъ

---

[1]) Art. XIII—XIV; XX Д. 1793 г.; XVI—Д. конституціи 1795.

[2]) См. Sophismes Anarchiques, а также Tactique des assemblées législatives, suivi d'un traité des sophismes politique, extrait des manusripts de M. Lérémie Rentham. Par. Dumont. Paris 1816. v. II p. 271 etsuiv.

[3]) Taine. (Les origines de la Fnance contemporaine T. I. p. 277) называетъ конституанту—«une academie d'utopistes».

[4]) Archives parlementaires; premiere serie T. III. (Bibliotheque Nationale).

[5]) А именно секретари: L'Evêque de Nancy, Faydel et l'abbé d'Eymar.

[6]) Art. XVI. Хотя американскія деклараціи отличаются болѣе религіознымъ духомъ, чѣмъ французскія. См. деклар. Нью-Гампшира § 5.

[7]) Извѣстное выраженіе нѣмецкаго монарха.

быть вложенъ, между, государемъ и народомъ, т. е. то что было уже сдѣлано хартіями и декларацiями англо-американцевъ; если принять во вниманіе, что она возвращается къ теоріи возстанія, развитой тираномахами, а еще ранѣе рельефно выраженной въ англійской Magna Charta libertatum [1]).

Право возстанія или сопротивленія угнетенію (la resistance à l'oppression) [2])—естественное право индивида, къ осуществленію котораго онъ можетъ прибѣгнуть, если конституція не выполняетъ своей задачи: сохраненія правъ человѣка.

Эта цѣль должна служить постояннымъ критеріемъ дѣйствій, законодательной и исполнительной власти [3]); агенты послѣдней всегда отвѣтственны передъ обществомъ въ своихъ дѣйствіяхъ.

Такое соотвѣтствіе между провозглашенными правами и конституцiей, отмѣченное и въ рѣчахъ депутатовъ національнаго собранія составляетъ громадную заслугу революціонной доктрины передъ политическимъ индивидуализмомъ. Декларація провозгласила права индивида, конституція должна ихъ утвердить и гарантировать.

Это значило признать индивида цѣлью, а государство средствомъ для реализаціи индивидуальныхъ правъ. Въ сознаніи человѣчества окристализовалось политико - индивидуалистическое нормопониманіе, уничтожившее навсегда значеніе этатизма, феодализма, теократизма. То противопоставленіе общества правительству, которое мы отмѣтили у Пэна, имѣется и въ декларацiи 1789 г., судя по смыслу двухъ параграфовъ XV и XVI, принимаетъ въ декларацiи 1789 г.

[1]) Ст. 61.

[2]) Art. II: Оно есть „la conséquence des autres droits de l'homme" Декл. 1793 Art. 33. Въ декларацiи 1793 г. это право возстанія индивидуализировано. Art. II.: „Toutacte exercé contre un homme, hors des cas et sans les formes que la loi determine, est arbitraire et tyannique; celui contre lequel on voudrait l'executer par la violence a le droit de la repousser par la force. Въ XXXV § той же декларацiи упомянуто также «le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs»—право возстанія *всего народа*.

[3]) Preambule. D. 1789.

форму не только противопоставленія общества правительству, но общества тому или другому государственному устройству.

Въ XVI параграфѣ говорится, что только то общество имѣетъ конституцію, въ которомъ имѣется гарантія перечисленныхъ въ декларацiи правъ.

Очевидно, что подъ обществомъ здѣсь подразумѣвается соединеніе индивидовъ, обладающихъ естественными правами гарантіи которыхъ декларація требуетъ отъ политической ассоціаціи [1]).

Для насъ опять таки важно отмѣтить, что на почвѣ естественно—правовой доктрины намѣчается и понятіе о новой средѣ для индивида, помимо понятія о политической средѣ, т. е. государствѣ, съ которымъ органически было связано политическое міросозерцаніе, выработанное античной философіей права. Это новое понятіе [2]) находится въ соотвѣтствіи съ естественно-правовымъ нормопониманіемъ, въ основѣ котораго лежитъ идея о священныхъ и неотъемлемыхъ правахъ индивида [3]).

И не сомнѣнно оно обозначаетъ собою сосуществованіе индивидовъ, разсматриваемое внѣ политической формы. И эти индивиды суть прежде всего люди (l'hommes), но не граждане (citoyens) каковыя понятія декларація различаетъ. Права человѣка: свобода, равенство, безопасность и собственность [4]) получаютъ свою защиту и вмѣстѣ находятъ свои предѣлы въ конкретномъ опредѣленіи индивидуальныхъ правъ гражданина (различнаго вида свободы), которыя декларація конвента впервые обозначаетъ соотвѣтствующимъ терминомъ и отличаетъ отъ правъ

---

[1]) Art. I. (Declar., de la constitution du 24 juin 1793). Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles.

[2]) Бентамъ называетъ его иронически «новымъ, неизвѣстнымъ лицомъ».

[3]) Замѣчательно употребленіе этого термина «священный» по отношенію къ принципу новаго нормопониманія, на которое опирается личность въ борьбѣ со старымъ; защитники послѣдняго также называли право своего властвованія божественнымъ и священнымъ.

[4]) Art. II. D. 1795.

политическихъ или публичныхъ [1]). Въ свою очередь, основные или политическіе законы (т. е. форма конституціи) призваны гарантировать права индивидуальныя. (Эта связь между политическими и индивидуальными правами, отмѣченная нами въ политическихъ сужденіяхъ предшествующихъ политическихъ писателей и публицистовъ просвѣщенія, наконецъ получаетъ свою формулировку въ 23-мъ параграфѣ декларации 1795 въ слѣдующихъ выраженіяхъ: La garantie sociale consiste dans l'action de tous pour assurer à *chacun la jouissance et la conservation des ses droits; cette garantie repose sur la souveraineté nationale* [2])

Политическія гарантіи, указанныя въ общихъ выраженіяхъ, семнадцатью параграфами декларации конституанты, являются болѣе точно формулированными въ декларации 1793 года. (Она представляетъ собою и болѣе полное развитіе индивидуальныхъ правъ, провозглашая не только свободу культа, опущенную конституантой и свободу собраній [3]), но и право петицій [4]).

Подтверждая народный суверенитетъ, въ духѣ Руссо, эта декларація устанавливаетъ право *каждаго* гражданина участвовать въ законодательствѣ, (въ представительной системѣ, о которой не говоритъ декларація 1793, это соотвѣтствуетъ всеобщему избирательному праву)—въ назначеніи агентовъ правительства [5]), въ отвѣтственности и наказуемости этихъ агентовъ, въ случаѣ преступленія [6]) и т. д. Наконецъ, вмѣстѣ съ вводимымъ

---

[1]) Art. IX. La loi doit protéger la liberté publique et individuelle contre l'oppression de ceux qui gouvernent.

[2]) Art. I—III конституціи. 1791 г. (1) заключаютъ въ себѣ гарантіи правъ, декларации конституанты.

Art. 222 конституціи 1793 г. предполагалъ: La constitution garantit à touts les Français l'égalité, la sureté, la propriété, la dette publique, le libre exercice des cultes, un instruction commune des secours publics, la liberté indefini de la presse, le droit de se reunir en sociétés populaires, la jouissance de tout les droits de l'homme.

[3]) Art. VII.

[4]) Art. XXXII.

[5]) Art. XIX.

[6]) Art. XXXI.

правомъ пересмотра и измѣненія конституціи (art. XXVII. D. I), мы должны отмѣтить, въ связи съ указаннымъ нами противопоставленіемъ общества государству, понятіе закона и его ограниченіе въ духѣ теоріи Спинозы и Локка. Законъ, одинаковый для всѣхъ, есть выраженіе общей воли. Это опредѣленіе вполнѣ соотвѣтствуетъ принципу народнаго участія въ законодательствѣ. Законъ не можетъ приказывать того, что противно справедливости и пользѣ *общества*, но можетъ ограждать *общество* отъ вреда [1]). А противнымъ справедливости является прежде всего нарушеніе индивидуальныхъ правъ. Таковъ весьма послѣдовательный выводъ изъ теоріи неотчуждаемыхъ правъ былъ діаметрально противоположный Гоббизму. Онъ сталъ въ противорѣчіе съ практикой конвента, которая по мнѣнію, Aulard [2]) находитъ объясненіе въ историческомъ положеніи Франціи, того времени, ведшей войну съ Европой за принципы революціи.

Уже декларація конституанты говоритъ (въ Preambule) о счастьи всѣхъ [3]); декларація же 1795 прямо постановляетъ въ первомъ же параграфѣ, что le but de la société est le bonheur commun. Но не ограничивается этимъ голословнымъ утвержденіемъ, а указываетъ и средства его достиженія для нѣкоторыхъ членовъ обществу (правда въ общей формѣ). Общественная помощь является священной обязанностью. Общества должно обезпечить существованіе несчастнымъ гражданамъ давая имъ работу или доставляя средства къ жизни не трудоспособнымъ [4]). Слѣдующій параграфъ [5]) говоритъ объ обязанности общества создавать благопріятныя условія развитію общественнаго разума, а для этого сдѣлать образованіе доступнымъ для всѣхъ.

[1]) Art. IV.

[2]) См. op. cit. P. I. ch. II въ концѣ.

[3]) Проэктъ декларація Мунье (1789) выражается болѣе опредѣленно на этотъ счетъ: § „цѣль всякаго правительства — félicité publique“, ибо всѣ люди неудержимо стремятся къ счастью.

[4]) Art. XXI.

[5]) Art. XXII.

Не говоря о принципахъ декларации 1793 не оставляющихъ сомнѣнія въ томъ, что ея индивидуализмъ не тождественъ съ государственнымъ и соціальнымъ индифферентизмомъ къ матеріальной участи индивида, декларація конституанты своими требованіями подоходнаго налога, пропорціонально экономическимъ силамъ каждаго [1]) установленіемъ принципа отчужденія собственности, въ случаѣ общественной надобности, подъ условіемъ справедливаго вознагражденія [2]).

Изъ сказаннаго видно, что революціонная доктрина, представляетъ собою доктрину не абсолютнаго индивидуализма въ духѣ чистаго фритредерства и невмѣшательства, но заключаетъ въ себѣ зачатки соціальной справедливости, которые однако не нарушаютъ принциповъ свободы [3]).

XII.

Такимъ образомъ, въ эпоху просвѣщенія англо-американцы и французы заложили основы демократическаго индивидуализма. Французскіе дѣятели просвѣщенія и доктринеры великой революціи 1789 г. сумѣли воспринять и переработать въ своихъ произведеніяхъ всѣ богатые, разнообразные, философскіе мотивы (матеріализмъ, утилитаризмъ, раціонализмъ, скептицизмъ, политическій оптимизмъ, вмѣстѣ съ ирреліогіознымъ духомъ вѣка), которыми питалось моральное и политическое французское жизнепониманіе.

Отличительнымъ признакомъ его была личность, жаждущая просвѣщенія, стремившаяся къ созиданію естественной (т. е. сообразной съ инстинктами, свойствами человѣческой

---

[1]) Art. XIII.

[2]) Art. XVII.

[3]) Въ противоположномъ духѣ высказывается Ch. Beudant. Le droit individuel et l'état. 1891. p. 154. Иначе думаетъ Анри Мишель (L'idée de l'etát; intr) и М. М. Ковалевскій: „Декларація правъ человѣка и гражданина“, который говоритъ въ заключеніи: принципы 89 года шире того, чѣмъ думаютъ, и нѣтъ основанія полагать, чтобы на почвѣ свободы не было возможности достигнуть рѣшенія соціальнаго вопроса“.

природы) гуманной морали. Эта личность, стоявшая въ теченіе столѣтій у подножія государственной и церковной власти, окружавшей себя мистическимъ и непререкаемымъ авторитетомъ, противопоставила ей свои естественныя и названныя священными права. Внутренній смыслъ индивидуалистической, революціонной доктрины, охватывается выраженіемъ: политически суверенная, индивидуально свободная личность.

Противопоставляя право власти, — доселѣ единственному источнику законотворенія, революціонная доктрина провела грань между терминами законъ и право.

Когда была отвергнута абсолютная власть монарха, старый терминъ законъ получилъ новое содержаніе, въ духѣ политическаго индивидуализма т. е. въ духѣ признанія за каждымъ индивидомъ права участія въ законотвореніи, а самый законъ сталъ разсматриваться, какъ результатъ общей воли и договорнаго соглашенія всѣхъ гражданъ. Этимъ отрицалось вліяніе исторіи, обычнаго права. Процессъ законотворенія всецѣло сводился къ разумному, сознательному, волевому творчеству, чѣмъ поднималось значеніе всякаго индивида—гражданина въ политическомъ союзѣ. Но когда мысль обращалась къ обоснованію такого взгляда, она ничего иного не могла придумать, какъ сослаться на прирожденное право личности на свободу и равенство. Уже нѣкоторые представители національнаго собранія настойчиво говорили о всей опасности принятія безъ ограниченія этихъ элементовъ личнаго права. Они высказывали мысль, что не слѣдуетъ снимать «покрова» съ истинъ, которыя человѣчество не можетъ реализовать,— но безъ такого ограниченія,—которыя легко создадутъ почву для развитія центробѣжныхъ силъ въ массахъ. Они говорили, что, провозгласивъ свободу и равенство т. е. открывъ сущность естественнаго права, трудно будетъ ввести это право въ предѣлы. А эти предѣлы настойчиво указываются самимъ общежитіемъ.

Покровъ былъ, тѣмъ не менѣе снятъ и правамъ, въ первыхъ двухъ декларацiяхъ, составители не противопоставили даже обязанностей. А самому праву личности было дано лишь общее опредѣленiе. Это общее право признавалось основой положительнаго закона. И при томъ, не только въ качествѣ метафизической истины, исходившей отъ «академiи утопистовъ» (Выраженiе Тэна о конституантѣ. op. cit.), но для того, чтобы «это провозглашенiе естественныхъ, неотъемлемыхъ и священныхъ правъ, находясь всегда на глазахъ всѣхъ членовъ общественнаго тѣла, непрестанно напоминала бы имъ ихъ права и обязанности; чтобы дѣйствiя властей законодательной и исполнительной, всегда подвергались сравненiю съ цѣлью всякаго политическаго учрежденiя и т. д.» [1]).

Наполнить общее понятiе права содержанiемъ т. е. постигнуть существо права сдѣлалось задачей дальнѣйшей философско-правовой мысли, которой, увы, она не разрѣшила удовлетворительно и донынѣ. Но то или иное рѣшенiе оказывалось въ тѣснѣйшей связи отрицательной или положительной съ политическимъ индивидуализмомъ, обростало, подкрѣплялось множествомъ метафизическихъ и естественно-научныхъ соображенiй, въ зависимости отъ господствующихъ воззрѣнiй момента.

Въ отвѣтахъ на вопросъ о сущности права дѣлали базисомъ форму права или его содержанiе. Но еще Монтескье показалъ измѣнчивость законовъ права, по ихъ содержанiю во времени и въ пространствѣ, а доктринеры французской революцiи искали именно вѣчной справедливости, одинаковой для всѣхъ временъ и народовъ [2]),—естественно, что они ограничились указанiемъ правъ личности и общей формулой, опредѣлявшей пользованiе ея жизни правилами [3]).

Въ этой формулѣ находится зародышъ всѣхъ дальнѣйшихъ формальныхъ опредѣленiй права: и осуществленiе лич-

---

[1]) Declaration 1879. Preambule. Seance du jeudi 20 Aout.

[2]) Art. 2 D. 1789.

[3]) Ib. art. 4 и art. 6 D. 1793.

ностью своего естественнаго права въ обществѣ имѣетъ границей осуществленіе такихъ же правъ со стороны другихъ личностей. Другими словами, свобода одного ограничена свободой другого. Отсюда вытекала необходимость совмѣщенія свободъ путемъ координаціи ихъ въ политической ассоціаціи. Но размежеваніе свободы ничуть не затрагиваетъ вопроса, чѣмъ будетъ наполнена сфера этой свободы.

Это предоставлялось полному усмотрѣнію. Поэтому, въ слѣдующемъ развитіи доктрины политическаго индивидуализма, мы видимъ усиленіе формально правового начала; оно совершается при помощи нѣмецкой философіи, поздно примкнувшей къ просвѣтительному англо-американскому и французскому движенію. Именно философія права Канта восприняла и усвоила идеологическіе результаты этого движенія, ограничивъ ихъ кое гдѣ старыми, традиціональными взглядами, особенно въ политической части, что не способствовало цѣльности его теоріи, по содержанію; но за то нѣмецкій умъ придалъ имъ строгую и методическую внѣшнюю формулировку.

Значеніе Канта для политико-индивидуалистическаго направленія, заключается въ болѣе глубокомъ проникновеніи въ правовыя основы разрѣшенія политической проблемы. Такою основою въ революціонной доктринѣ было понятіе естественнаго права, присвоеннаго личности. Кантъ пошелъ глубже. Онъ поставилъ вопросъ не о томъ что такое право личности, а что такое [1]) право, въ качествѣ одного изъ соціальныхъ императивовъ и каково его отношеніе къ другимъ категоріямъ соціальныхъ императивовъ. Онъ сдѣлалъ попытку связать вопросъ о самой сущности закона человѣческаго сосуществованія съ разрѣшеніемъ проблемы о формахъ этого сосуществованія.

Кантъ начинаетъ съ изслѣдованія внутренняго стимула личности, обязывающаго ее къ подчиненію тому или другому

1) Die Metaphisik der Sitten. Erster Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Einleitung in die Rechtslehre. § 3. Was ist Recht? s. 30. (Изд. Kirchman). 16 heft G. W.

изъ соціальныхъ императивовъ. При этомъ, Кантъ дѣлаетъ попытку опредѣленія и разграниченія сферы и степени дѣйствія этихъ императивовъ, что являлось чрезвычайно важнымъ для выясненія положенія, занимаемаго подчиненной имъ личностью.

Всѣ термины, которымъ Кантъ даетъ философское истолкованіе, нравственность, право, законъ, общество [1]), государство мы уже встрѣчали и ранѣе, но безъ точнаго опредѣленія ихъ и безъ проникновенія въ ихъ философскія основы. Напомнимъ, что право личности въ пониманіи революціонной доктрины, было поставлено надъ закономъ и государствомъ. Будучи неотъемлемымъ, оно сохранялось за личностью и въ государствѣ; при чемъ для государства дѣлалось цѣлью дать гарантіи этому праву, стать его стражемъ (pour sovegarde). А самому праву т. е. свободѣ и равенству индивида ставился лишь нравственный предѣлъ въ правилѣ: не дѣлай другому того, что не хочешь, чтобы дѣлали тебѣ (см. французскую декл. 1793). Такъ какъ свобода есть возможность дѣлать все, что не вредитъ другому, а равенство есть признаніе за каждымъ индивидомъ одинаковыхъ условій существованія и дѣятельности на ряду со всякимъ другимъ индивидомъ, то, очевидно, вокругъ индивида въ государствѣ образовывалась извѣстная сфера господства, гдѣ онъ получалъ возможность проявленія своей мощи и способностей, независимо отъ самого содержанія его дѣятельности. При чемъ, правило не вредить другому касалось, конечно, непосредственнаго, такъ сказать, индивидуальнаго вреда, а не соціальнаго. Въ моей комнатѣ нѣсколько великолѣпныхъ зеркалъ, куда я гляжусь, не принося, повидимому, никому вреда. Меня какъ бы не касается то, что выработка ихъ, при помощи ртутныхъ препаратовъ повредила уже ни одной человѣческой жизни. Подобныхъ выводовъ, въ духѣ соціальной необходимости, революціонная доктрина не

[1]) Борьбу общественныхъ силъ Кантъ считаетъ побудителемъ развитія.

дѣлала, хотя и возлагала на государство нѣкоторыя соціальныя обязанности.

Кантъ, идя раціональнымъ путемъ [1]), утвердилъ своими опредѣленіями такое формальное воззрѣніе, распространивъ его на самое понятіе права. Разсматриваемое съ этой точки зрѣнія его ученіе о правѣ носитъ индивидуалистическій характеръ легальнаго эгоизма; характеръ ригористическаго формализма, свойственный и его этической теоріи. Но съ другой стороны, индивидуализмъ Канта заключаетъ въ себѣ столь возвышенныя черты, проникнутыя чисто стоической гуманностью, что онъ отдаляется отъ эгоизма.

Корни Кантовскаго индивидуализма въ его гносеологіи, метафизикѣ и этикѣ. Сущность индивидуальности Кантъ усматриваетъ въ разумѣ личности. Разумъ систематизируетъ матеріалъ, даваемый опытомъ, создаетъ картину міра, при помощи своихъ законовъ, своихъ категорій. Звено въ причинной связи явленій, эмпирическій индивидъ, подпадаетъ закону необходимости. Но пониманіе личности какъ «homo phaenomenon» не покрываетъ собою ея сокровенной сущности, какъ вещи въ себѣ, какъ «homo noumenon», какъ члена умопостигаемаго (intellegible) [2]) міра. Свобода—вотъ сущность личности, какъ дѣятеля такого міра, гдѣ долженствованіе господствуетъ надъ бытіемъ. Въ этомъ долженствованіи (категорическій императивъ) заключается приматъ практическаго разума (области морали въ широкомъ смыслѣ слова) надъ теоретическимъ (область познанія природы). Отсюда: свобода и долженствованіе—вотъ сфера и границы поведенія человѣка. Отсюда, слѣдовательно, и нормы этого поведенія суть нормы свободнаго волеопредѣ-

---

[1]) Eine bloss empirische Rechslehre ist (Wi der hölzerne Kopf in Phadrus Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur schade! dass es kein gehirn hat. op. cit. ib. s. 31.

[2]) См. предисловіе. Kritik der practishen. V. IV u Die Metaphisik der Sitten. Erster Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Einleitung der Met. d. Sit. überhaupt. ll. ст. 42. Kants Sämtliche werke. 16 Heft. (Kirchman. 1871).

ленія индивида. Здѣсь мы дошли до кульминаціоннаго пункта развитія идеи моральной и правовой личности, которое началось въ эпоху гуманизма и продолжено методологической философіей Декарта и Бэкона. Догматизмъ этихъ философовъ жаждалъ освобожденія гносеологическаго индивида, намѣтилъ пути этому освобожденію въ этикѣ. Черезъ два столѣтія, передъ нами, обрисовывается тотъ же самый индивидъ, ограниченный въ предѣлахъ своего познанія, но вмѣстѣ съ тѣмъ, въ правовой и моральной сферѣ поведенія объявляемый автономнымъ. Ограниченности разума противопоставлена неограниченность стремленій моральной воли, превозмогающей природу. Этическая формула Канта вовсе не та, какою представляетъ ее Наульсенъ: ты можешь, слѣдовательно, ты долженъ. Это формула позитивной морали. Кантъ стоически утверждаетъ: ты долженъ, слѣдовательно, ты можешь. Но ты долженъ? Вѣдь это, въ сущности, значитъ, тебя нѣчто принуждаетъ. Индивидуализмъ Канта, въ истинномъ его свѣтѣ, заключается именно въ томъ, что это нѣчто, Кантъ полагаетъ внутри личности, сознаніе долга. И отъ тебя самого исходитъ та максима, которая должна сдѣлаться всеобщимъ закономъ поведенія. Этимъ исходнымъ пунктомъ и силенъ индивидуализмъ Канта, противопоставленный имъ тысячелѣтней опекѣ среды надъ индивидомъ, завершившейся въ эпоху кенисбергскаго профессора отеческимъ управленіемъ и полицейскимъ государствомъ. Переставьте члены формулы Канта: твоя максима должна сдѣлаться всеобщимъ закономъ. Если твоя максима не можетъ сдѣлаться всеобщимъ закономъ, то она не можетъ быть и моральнымъ закономъ. Слѣдовательно, и всеобщій законъ долженъ быть твоей максимой.

Отсюда выясняется соціальный характеръ Кантовской этики, но онъ остается какъ-то въ тѣни. И на первомъ планѣ передъ нами выступаетъ свободная личность, ея автономный законъ, самопроизвольное моральное настроеніе и дѣйствіе, индивидъ-самоцѣль, независящій отъ чужой воли. Эти моральные

ные моменты, въ особенности, послѣдній, передаютъ свое настроеніе Кантовой теоріи права и его политическому ученію, хотя и не связаны съ ними послѣдовательно проведенной теоретической связью. Однако и для ученія о правѣ важенъ взглядъ на моральную личность, высказанный Кантомъ въ его этической теоріи. Личность никогда не можетъ быть средствомъ для другой личности, но цѣлью. Ибо всякая личность одѣлена свободой разумнаго существа. Она есть причина своихъ дѣйствій. Поэтому она самоцѣнна, какъ и всякая другая. Характерна эта черта признанія цѣнности и достоинства за каждымъ человѣкомъ у Канта, бывшаго, вообще, невысокаго мнѣнія, о человѣкѣ, какъ антропологическомъ видѣ и матеріалѣ [1]). Проблескъ нѣкотораго антропологическаго мизантропизма побѣждался у Канта лишь сильнымъ волевымъ подъемомъ, которымъ отличается его дуалистическая система. Ея дуализмъ въ представленіи о человѣкѣ, какъ нѣкоторой амфибіи, живущей въ двухъ мірахъ ноуменальномъ и феноменальномъ. Основатель критицизма пришелъ къ выводу о подчиненіи человѣка закону причинности, дѣйствующему во всей природѣ. Но онъ не мирился съ обоснованіемъ нравственности утилитарнымъ и матеріалистическимъ, общимъ французскому просвѣщенію за исключеніемъ Руссо, который имѣлъ преобладающее вліяніе на Канта [2]).

Онъ искалъ основанія автономной морали и нашелъ его въ свободѣ человѣка, въ представленіи о человѣкѣ, какъ членѣ умопостигаемаго міра, создающемъ себѣ автономное нормопо-

---

[1]) Кантъ говоритъ, между прочимъ, что кривое дерево, изъ котораго сдѣланъ человѣкъ, не позволяетъ сдѣлать и ничего прямого. (IV. 149).

[2]) Кантъ такъ характеризуетъ это вліяніе: „нравственная цѣнность человѣка исходитъ изъ природнаго источника. Ни умственное образованіе ни прогрессъ наукъ и умственное развитіе не оказываютъ на нее вліянія и не могутъ сдѣлать человѣка добрымъ. Человѣкъ невѣжественный и низкаго происхожденія можетъ быть нравственнымъ, т. е. достигнутъ того, чего не дадутъ ни наука, стоящая на высокомъ уравнѣ, ни познаніе". Въ этихъ словахъ Канта (см. фрагменты изд. Schubert. IX. I. § 24! и XI. біогр. Канта его же). легко распознать мысли изъ Дижонской рѣчи и Эмиля Руссо.

ниманіе; съ помощью этого нормопониманія онъ вырываетъ человѣческую личность изъ царства необходимости и вводитъ ее въ царство свободы. Такимъ образомъ, Кантъ получилъ возможность очертить моральную личность со стороны ея самостоятельнаго бытія.

Здѣсь мы встрѣчаемся съ выраженіемъ того же закона борьбы нормопониманій, который былъ отмѣчаемъ на страницахъ этого очерка. Въ борьбѣ съ охватывающимъ личность и ея дѣятельность старымъ нормопониманіемъ, выставляется новое нормопониманіе, которое, входя въ столкновеніе съ первымъ, создаетъ личности, въ извѣстной степени, опору для ея самостоятельности и независимости. Такому индивидуальному, т. е. освобождающему нормопониманію, соотвѣтствуетъ и опредѣленная среда, къ которой, такъ сказать, приписывается индивидъ и въ которой онъ находитъ болѣе благопріятныя условія для дальнѣйшаго развитія индивидуальности.

Такъ, еще софисты противопоставляли законъ природѣ,—(θέσις и φύσις),—когда защищали автономное, необузданное волеопредѣленіе сильнаго человѣка. Такъ, стоики, защищая человѣческую личность, а за ними римскіе юристы установили, in favore libertatis, противъ рабства и кастовыхъ предразсудковъ, поддерживаемыхъ «privatis legibus», понятіе о гражданствѣ міра и понятіе о ius naturale. Такъ, христіанство разорвало единство античнаго государства, вырвавъ изъ него личность вѣрующаго исповѣдника религіи. Въ теченіе всего средневѣковья, когда столкнулись этатизмъ и теократизмъ, католическая церковь, всякій разъ, оперировала принципомъ повиновенія болѣе Богу, чѣмъ людямъ, когда оказывала неповиновеніе государству. Такъ, реформація, обратившись къ представленію о евангельской общинѣ и непосредственномъ воспріятіи евангельскаго ученія личностью, разорвала католическій абсолютизмъ. Такъ, создалось естественно-правовое нормопониманіе, покончившее съ этатизмомъ, предшествуемое гуманизмомъ, на почвѣ обращенія къ стоической идеѣ естественнаго права и идеѣ о человѣкѣ, его цѣнности и достоинствѣ, демократизированной христіан-

ствомъ, — результатомъ чего явилась революціонная, американо-французская доктрина декларацій, гдѣ не случайно права человѣка предшествовали правамъ гражданина. Аналогичнымъ пріемомъ воспользовался и Кантъ, создавая свою теорію свободы человѣка въ умопостигаемомъ мірѣ. Мы уже коснулись въ общихъ чертахъ значенія для нашей проблемы этой теоріи, проникнутой волюнтаризмомъ и теперь укажемъ лишь, съ тою же цѣлью, основные моменты кантова ученія о правѣ и политикѣ.

Отправнымъ пунктомъ правового ученія Канта является свобода. Тогда какъ въ ученіи о нравственности Кантъ говоритъ о внутренней свободѣ, т. е. о доброй волѣ, дѣйствующей морально, независимо ни отъ какихъ внѣшнихъ вліяній и отношеній, — въ отвѣтѣ на вопросъ: что такое право, онъ долженъ признать, что право заключаетъ въ себѣ нормы для регулированія отношеній между людьми. Входя въ такія отношенія, индивидъ обнаруживаетъ проявленіе свободы, которую Кантъ называетъ внѣшней свободой. Какъ мы сказали выше, пониманіе личности, на основѣ свободы, въ этическомъ ученіи остается тѣмъ же и для теоріи права, а потому свобода, равенство, достоинство и самостоятельность личности признаются существенными и для опредѣленій правовыхъ [1]). Другими словами, проявленіе свободы каждымъ индивидомъ должно совершаться при условіи равенства, т. е. признанія за каждымъ одинаковости условій дѣятельности. Отсюда, Кантъ выводитъ правовую формулу, напоминающую ту, о которой мы говорили при разборѣ французскихъ декларацій. «Право — совокупность условій, при которыхъ произволъ индивида могъ бы координироваться съ произволомъ другихъ индивидовъ, согласно общему закону свободы» [2]).

Корень права и морали одинъ — свобода, но проявленія этой свободы различны, какъ различна и мотивація. Право

[1]) Ib. § 46 (Freiheit, Gleicheit, Selbständigkeit суть „unabtrenlichen Attribute“ гражданъ.

[2]) Das Recht ist. also der Jnbegriff der Bedingungen inter denen die Willkür des Einen mit der Willkur des Anderen nach einem allgemeinem Gesetzeder Freiheit zusammen vereinigt werden kann. ib. 32—33 § B. Was ist Recht.

требуетъ повиновенія, подкрѣпленнаго принужденіемъ, независимо отъ внутренняго расположенія и настроенія воли индивида, тогда какъ мораль признаетъ цѣнность только за такимъ поведеніемъ, которое обусловлено внутренней самопочинностью индивида и обусловлено единственно лишь уваженіемъ къ моральной нормѣ [1]).

Такимъ различіемъ двухъ круговъ проявленія человѣческой свободы и отнесеніемъ моральной свободы къ автономной личности, опять таки создавалась для личности сфера независимости и самоопредѣленія, поставлялась преграда вмѣшательству права въ область морали, т. е. въ интимную сферу человѣческой личности, къ чему имѣли поползновенія отеческое управленіе, просвѣщенный абсолютизмъ и полицейское государство.

Приведенной формулой Канта и его принципами, положенными въ основу пониманія личности, принципами, въ значительной степени, совпадающими съ естественно-правовой доктриной, которой философъ придаетъ не только методологическое значеніе [2]), опредѣляется и его политическое ученіе, допускающее однако отклоненія въ сторону абсолютнаго этатизма. Давая праву имманентное объясненіе, Кантъ признаетъ государство средой, т. е. правовымъ состояніемъ [3]), гдѣ право находитъ защиту. Оно необходимо заступаетъ мѣсто естественнаго состоянія при помощи «ursprüngliche Kontrakt» [4]).

Въ правовомъ состояніи индивидъ находитъ естественную свободу неприкосновенной (in einem rechtlichen Zustande un-

---

[1]) Ib. op. cit. 18—19 §§.

[2]) Op. cit. ib. § A 530. «Die letztere Benennung (scil. iuris scientia) kommt der sistematischen Kenntniss der natürlichen Rechtslehre (ius naturale) zu, wiewohl der Rechtskundige in der letzteren zu aller positiven Gesetzgebung die unwandelbaren Principen hergeben muss.

[3]) Op. cit. s. 121, § 41. Uebergang vom Mein und Dein im Naturzustande zu dem im rechtlichen Zustande überhaupt.

[4]) § 47 ib. Этотъ договоръ есть не историческій фактъ, (als. ein Factum), но чистая идея разума. См. статью о поговоркѣ: это быть можетъ хорошо въ теоріи, но на практикѣ никуда не годится. 1793 г.—(въ началѣ).

vermindert wieder zu finden). Измѣняется лишь форма этой свободы, которая изъ дикой и хаотической (wilde, gesetzlose) дѣлается упорядоченной.

Каждый гражданинъ (какъ и у Руссо, Кантомъ исключаются дѣти и женщины) получаетъ право участія въ законодательствѣ; т. е. власть, (legislatoria) признаваемая Кантомъ верховной, присвояется народу. Отдѣленіе отъ нея подчиненныхъ властей: судебной (iudiciaria) и исполнительной (executuria) служитъ критеріемъ республиканскаго духа управленія (im Geiste des Respublicanism) [1]). А согласное дѣйствіе этихъ всѣхъ властей (in ihrer Vereinigung) есть залогъ государственной безопасности. При этомъ,—что особенно слѣдуетъ отмѣтить для формальной теоріи права и государства,—не благополучіе и счастіе (Wohl, Glückseligkeit) [2]),—они могутъ быть достижимы и въ деспотіи,—но реализація права есть задача государства, его цѣль и вмѣстѣ нашъ долгъ; къ ней стремится разумъ по настоянію категорическаго императива [3]).

Не входя въ дальнѣйшія подробности правовой и политической теоріи Канта, ни въ ея противорѣчія, въ родѣ предоставленія регенту государства (rex, princeps) правъ надъ подданными безъ ограниченія обязанностями, мы укажемъ на

---

[1]) Streit der Facultäten II. Abschn. § 6. Этотъ духъ можетъ быть и въ аристократіи и въ монархіи. Кантъ различаетъ Form der Beherschung и Form der Regierung и придаетъ значеніе лишь первой; если въ ней проведено раздѣленіе властей, то вторая не существенна для понятія республиканизма. Слѣд., fundamento classificationis у Канта, въ конечномъ счетѣ, является отношеніе индивида къ государству. То же отношеніе служитъ основаніемъ дѣленія и въ классификаціи государственныхъ формъ у Монтескье, считающаго деспотію неправильной формой, потому что въ ней не имѣетъ мѣста раздѣленіе властей. Такого рода индивидуалистическій признакъ дѣленія государственныхъ формъ, является чрезвычайно типичнымъ для разсматриваемой эпохи. Индивидуализмъ этотъ характеренъ въ особенности по сравненію съ классификаціями античной философіи государства (Аристотеля, Полибія) и классификаціями 19 вѣка, напр. Лоренца Фонъ Штейна; этотъ послѣдній вводитъ уже соціально-экономическій признакъ, противопоставляя государству не индивида, а общество. Впервые на это политическое различіе основаній классификацій государствъ обратилъ вниманіе у насъ проф. Коркуновъ, (См. его Курсъ государственнаго права т. 1).

[2]) § 49 in fine.

[3]) ib.

тѣ двѣ идеи, выдвигаемыя уже Кантомъ, какія, вмѣстѣ съ изложенными разсужденіями, привели затѣмъ къ теоріи государственнаго индифферентизма; выразителемъ ея сдѣлался Вильгельмъ Гумбольдтъ; она была завершеніемъ доведеннаго до крайности противопоставленія индивида государству.

Идеологическій процессъ, приведшій къ этой теоріи заключалъ въ себѣ развитіе двухъ идей—положительной и отрицательной. Первая — есть идея индивида. Послѣ разработки естественно-правовой доктрины, она приняла форму идеи политическаго индивида. Подготовленное эллинско-римской практической философіей, христіанской доктриной — либеральными идеями и теоріей двухъ мечей средневѣковья, развитіе ея пошло быстрыми шагами, начиная съ Декарта, и въ эпоху двухъ революцій англо-американской и французской привело къ укрѣпленію индивида неотъемлемыми, священными и неотчуждаемыми правами, противопоставленными идеѣ государства, (т. е. абсолютному властвованію надъ индивидомъ). Когда такое обособленіе индивида было достигнуто, то идея государства представилась въ двоякомъ истолкованіи. Одно изъ нихъ теорія связывала съ античнымъ взглядомъ на государство, какъ на поглощающее цѣлое, дававшее государству роль «para providence», источника счастія и благополучія; другое представляло государство исконнымъ врагомъ индивида, его угнетателемъ и порабо-тителемъ, необходимымъ зломъ, которое, по выраженію Томаса Пэна, легко переходитъ въ нестерпимое и поэтому Т. Пэнъ первое мѣсто въ политическомъ механизмѣ отводилъ самодѣятельности общества [1]). Вслѣдствіе этого, чѣмъ ограниченнѣе предѣлы государственной положительной дѣятельности для индивида, т. е., чѣмъ уже область его вмѣшательства въ частную и общественную жизнь, тѣмъ болѣе гарантій, что злоупотребленій станетъ менѣе.

---

[1]) См. въ особенности его позднѣйшее сочиненіе: «О правахъ человѣка». 2-ая часть.

Эта вторая идея—отрицательнаго характера. Въ основѣ ея лежатъ: раціональный индивидуализмъ картезіанства, воспринятый революціонной доктриной, съ другой стороны, ненависть къ опекунскимъ тенденціямъ носителей власти, къ привиллегированному праву «верхнихъ десяти тысячъ», отождествленіе носителя абсолютной власти съ государствомъ, а государства съ судьбами династіи, провозглашенное легитимизмомъ и, впослѣдствіи, мысль о правахъ меньшинства послѣ того, какъ легитимизмъ уступилъ мѣсто народоправству и теорія отмѣтила возможность тиранiи большинства. Таковы были разнообразные мотивы, легко различимые у политическихъ писателей, приведшіе къ теоріи минимальнаго воздѣйствія на индивида со стороны политической ассоціаціи.

Мы должны обратить, кромѣ того, вниманіе на слѣдующія двѣ черты, характеризующія эту теорію: на оптимистическую увѣренность въ возможность развитія индивида собственными усиліями и на поставленіе такого развитія идеаломъ жизнепониманія; съ другой стороны, на мысль, что государство можетъ чинить лишь препятствія, но никакъ не содѣйствовать этому развитію положительнымъ образомъ. Кромѣ того, теорія государственнаго индифферентизма, все вредное вліяніе, въ этомъ отношеніи, сводила къ государству, не разрѣшивъ предварительно вопроса о томъ, какимъ инымъ вліяніямъ можетъ подвергаться индивидъ въ сосуществованіи съ другими индивидами, кромѣ вліянія политическаго. Этотъ вопросъ разсматривается лишь позднѣйшими, но не первыми теоретиками государственной формальной доктрины.

Указавъ на исходные моменты этой теоріи, два изъ нихъ, весьма существенные, усваиваемые В. Гумбольдтомъ, какъ сказано выше мы находимъ уже у Канта. Въ ученіи о добродѣтели [1]), отвѣчая на вопросъ: Welche sind die Zweke die zugleich Pflichten sind, Кантъ говоритъ: «eigene Volkommenheit,—fremde Glück-

[1]) Die Metaphisik der Sitten. Zweiter Theil. Metaphisische Anfangsgründe der Tugendlehre s. W. 16 Heft., s. 218. IV.

seligkeit». Свободная самодѣятельность личности имѣетъ своею цѣлью [1]) совершенствованіе и въ тоже время не допускаетъ чуждаго вмѣшательства, т. е. вмѣшательства, въ смыслѣ нарушенія права личности и насильственнаго, принудительнаго устроенія жизни человѣка. Задача государства состоитъ единственно быть на стражѣ, не допуская вторженія въ сферу свободнаго самоопредѣленія лица. Безопасность индивида — вотъ послѣднее слово политической теоріи Канта. Въ немъ нельзя не видѣть практическаго приложенія принципа автономіи личности, поставленнаго во главѣ этическаго ученія Канта.

Указанныя положенія объ идеалѣ саморазвитія, о совершенствѣ личности, огражденіи присущаго ей права, независимо отъ осуществленія этого права, — лишь бы оно не нарушало правъ другихъ, — о государствѣ — стражѣ, въ связи съ отрицательнымъ отношеніемъ къ этатизму (т. е. политическому порабощенію индивида) и отеческому правленію (regimen paternale) [2]) не только имѣются въ трактатѣ Вильгельма Гумбольдта, усвоившаго практическіе принципы кантизма, въ «Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen» [3]). Но въ обоснованіи ихъ замѣчается у Гумбольдта, вмѣсто сухого раціоналистическаго схематизма, жизненное сознаніе дѣйствительности, а ихъ индивидуалистическая тенденція становится во главѣ политическаго нормопониманія, до такой степени, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ трактата В. Гумбольдта, самая идея государства какъ, политическаго общенія, колеблется:

---

[1]) Ср. Канта Idee Zu einer allgemeine Geschichte. Erst. s.

[2]) Kant's Rechtslehre (ib.) § 49.

[3]) G. W. siebenter Band. Berlin 1852. Интересна также, въ этомъ отношеніи, статья Ideen über Staatsverfassung durch die neue französische Constitution veranlast G. Werke, Erster B. 1841. „Опытъ опредѣленія границъ государственной дѣятельности“ оконченъ былъ авторомъ въ маѣ 1792 года и по цензурнымъ условіямъ долго не находилъ издателя, за исключеніемъ нѣсколькихъ отрывковъ, напечатанныхъ въ „Monatsschrift“ Бистера и журналѣ Шиллера: „Thalia“. Впервые, трактатъ изданъ полностью 1851 г. Въ изд. Caue'га этого года, можно найти исторію цензурныхъ злоключеній трактата. См. Einleitung. Тоже въ болѣе краткой формѣ, у Гайма. (В. Ф. Гумбольдтъ). Кн. I гл. II.

вмѣсто нея передъ нами обрисовывается, на фонѣ децентрализаціи власти, идея самоуправляющейся общины.

XIII.

Въ моральной и правовой философіи Канта, воля индивида отрѣзывалась отъ естественныхъ побужденій. Въ этомъ отношеніи, Кантъ расходился съ Монтескье въ его попыткѣ объяснить разнообразіе законовъ нравами, расовыми отличіями и пр. и, подобно доктринерамъ французской революціи, Кантъ искалъ принциповъ вѣчной справедливости, а далъ ея форму, хотя въ «Kritik der Urtheilskraft» онъ уже дѣлаетъ попытку спекулятивнаго объясненія біологической и эстетической сторонъ личности. Съ развитіемъ естествознанія, въ раціональное картезіанское «я» проникаютъ біологическія и эмоціальныя начала. Разумъ протягиваетъ руку чувству, признаетъ вліяніе инстинкта. Это отражается не только въ теоріи права и морали, но и въ изящной литературѣ, затѣмъ и въ религіи, которой Шлейрмахеръ посвящаетъ, впослѣдствіи, свои «Рѣчи о религіи обращенныя къ ея образованнымъ недоброжелателямъ», [1]) проникнутыя возвращеніемъ къ мистическому индивидуализму реформаціи, къ эстетическому, интимному «я» религіознаго романтизма.

Міро и жизнепониманіе изъ догматическаго и механическаго обращается въ жизненное, ищетъ базы въ принципѣ развитія [2]).

Въ раціональное, однообразное, и какъ бы застывшее понятіе «естественности» 18 вѣка привходятъ элементы красочности, мощи жизни.

Въ самомъ отношеніи индивида къ природѣ проявляется неоантропоцентризмъ т. е. получаетъ возобладаніе бэконовская традиція подчиненія природы индивиду (regnum hominis). Трудъ

---

[1]) Über die Religion Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern. 1821. (1-ое изд. 1799 г.).

[2]) Хотя принципъ развитія, какъ идея, былъ не чуждъ уже нѣкоторымъ французскимъ публицистамъ конца 18 *вѣка*, но именно какъ идея, напр. Сіэйсу.

человѣка есть та печать индивидуальности, которую налагаетъ онъ на объекты природы: принципъ личнаго интереса, въ связи съ этимъ воззрѣніемъ, обосновывать теорію экономическаго либерализма. И либерализмъ политическій вмѣстѣ съ экономическимъ [1]) становится государственнымъ индифферентизмомъ. Индивидъ, укрѣпленный, съ помощью революціонной доктрины, естественными и неотчуждаемыми правами, требуетъ широкой свободы для своей самодѣятельности въ государствѣ. Эту свободу, эту правовую tabula rasa и предоставила индивиду формальная теорія Канта. А Вильгельмъ Гумбольдтъ, идя по стопамъ Канта, воспользовался охарактеризованными выше элементами новаго жизнепониманія, отчасти базировалъ на нихъ свое ученіе о государственномъ индифферентизмѣ, но пользовался еще старымъ методомъ.

В. Гумбольдтъ отправляется отъ принципа развитія жизни; пониманіе этого принципа чисто индивидуалистическое. И, съ этой точки зрѣнія, Гумбольдтъ разсматриваетъ политическія условія развитія особи. Въ изолированіи этой особи отъ среды, замѣчается еще вліяніе теоріи абстрактнаго, естественнаго человѣка 18 столѣтія. Неоантропоцентризмъ и индивидуализмъ упомянутаго жизнепониманія привели Гумбольдта къ мысли о высшемъ идеалѣ человѣческаго общежитія, гдѣ каждый индивидъ развивался бы не только извнутри и [2]), для своихъ волеопредѣленій, въ своей самобытности (Eigentümlichkeit), но безъ вспомогательнаго участія и вмѣшательства государства.

Самая мысль о такомъ участіи и вмѣшательствѣ должна быть признана ошибочной и оставлена. Становясь на точку зрѣнія такого политическаго соллипсизма для индивида, Гумбольдтъ, повидимому, далекъ отъ соціальнаго соллипсизма. Онъ

---

[1]) На которомъ мы особо не останавливаемся, чтобы не увеличивать предѣловъ нашей работы.

[2]) Ib. Ideen et. cet. C. II. „Das höchste Ideal des Zusammenexistirens menschlicher Wesen wäre mir dasjenige, in dem jedes nur, aus sich selbst, und um seiner selbst Willen sich entwickelte.

превосходно знаетъ не только цѣну труду, по сотрудничеству и самоуправленію. На ряду съ индивидуалистическимъ пониманіемъ труда каждаго индивида, обрабатывающаго предметы природы, сообразно съ своими потребностями, побужденіями, по своей силѣ и своему праву [1]), онъ высказываетъ иное, на которое мало обращали вниманіе, при оцѣнкѣ этого писателя. Гумбольдтъ выставляетъ, напр., такое положеніе: что собственникомъ, въ истинномъ смыслѣ этого слова, является не тотъ, кто наслаждается извѣстнымъ предметомъ, но кто создаетъ этотъ предметъ своимъ трудомъ [2]). На ряду съ этимъ, доказывая всю несостоятельность полицейской опеки со стороны государства, авторъ высказываетъ взглядъ, близкій Томасу Пэну, что положительная дѣятельность государства представляется излишней въ тѣхъ случаяхъ, когда возможна общественная самодѣятельность.

В. Гумбольдтъ предполагаетъ образованіе общинъ въ государствѣ, которыя замѣнятъ собою въ сферѣ положительной работы само государство и примутъ на себя, въ извѣстной степени, даже мѣры безопасности. Государству остается судъ и война. Если государство еще не устраняется, какъ желаютъ этого анархисты, то во всякомъ случаѣ Гумбольдтъ, своимъ трактатомъ, достаточно понизилъ значеніе государства, сведя его роль только къ отрицательной дѣятельности (функціи внѣшней и внутренней безопасности) и объявивъ зломъ вмѣшательство и стѣсненія власти для личности.

Анархисты, повидимому, сходятся съ Гумбольдтомъ въ квалификаціи государства, какъ зла. Передъ ними возникла альтернатива объявить государство вѣковымъ заблужденіемъ, какъ сдѣлали это съ абсолютизмомъ доктринеры фран-

---

[1]) См. Ideen... II. in fine.

[2]) Ib. гл. III. Nun. aber hält der Mensch das nie so sehr für sein, was er besitzt, als was er thut, und der Arbeiter, welcher einen Garten bestellt, ist. vielleicht in einem wahren Sinne Eigentümer, als der müssige Schwelger, der ihn geniesst.

пузской и англо-американской революцій, или признать государство исторической категоріей, необходимость которой, въ силу возможной соціальной трансформаціи, легко отрицать для будущаго. Въ послѣднемъ случаѣ, государство, дѣйствительно, является лишь преходящимъ видомъ дальнѣйшихъ общественныхъ формъ. И какъ ни далекъ былъ отъ такого обоснованія своихъ взглядовъ нашъ авторъ, нельзя не признать, что сами его взгляды обнаруживали тенденцію къ возможно большему устраненію государственнаго вліянія на жизнь индивида, дѣлая предпочтительными для нея въ качествѣ ближайшей и положительно дѣйствующей среды свободныя общины. На нихъ уже самъ Гумбольдтъ перелагаетъ громадную часть прежнихъ государственныхъ функцій и при томъ въ выраженіяхъ, которыя невольно заставляютъ вспоминать о нѣкоторыхъ идеяхъ анархизма [1]). Напр., В. Гумбольдтъ проэктируетъ общинные союзы, доказывая ихъ полную возможность, при извѣстной степени просвѣщенія, и цѣлесообразность. Добровольно заключенные между благожелательными людьми для ихъ взаимной безопасности (напр., для осуществленія какой либо опасной отрасли производства), такія самопочинныя и самодѣятельныя общины могутъ замѣнить своею дѣятельностью (въ указанномъ и многихъ другихъ случаяхъ) дѣятельность государства.

Въ этомъ, такъ сказать, постепенномъ самоуничтоженіи указанныхъ государственныхъ функцій, В. Гумбольдтъ, видитъ даже истинную цѣль государства [2]).

---

[1]) «X. ib. Denkt man sich aufgeklärte, von ihren wahren Vortheil unterrichtete, und daher gegenseitig wohlwollende Menschen in enger Verbindung mit einander, so werden leicht von Selbst freiwillige, auf ihre Sicherheit abzweckende Verträge unter ihnen entstehen, Verträge Z. B., das dies oder jenes gefährvolle Geschäft nur an bestimmenden Orten, oder zu gewissen Zeiten, betrieben werden, oder auch ganz unterbleiben soll Verträge dieser Art sind Verordnungen des Staats bei weiten vorzuziehen».

[2]) ib. X. Das wahre Bestreben des Staats muss daher dahin gerichtet sein, die Menschen durch Freiheit dahin zu führen, das leichter Gemeinheiten enstehen, deren Wirksamkeit in diesen und vielfältigen ähnlichen Fällen an die Stelle des Staats traten könne.

Мысль, выраженная здѣсь въ формѣ, отражающей на себѣ эпоху просвѣщенія, отличается конкретностью и, пожалуй, узостью, но развѣ фундаментомъ ея не служатъ: оптимистическая увѣренность въ благодѣтельномъ дѣйствіи свободы, самопочинности, самодѣятельности, благожелательности индивида, добровольный договоръ съ другими индивидами, который-де гораздо прочнѣе и гораздо цѣлесообразнѣе той суровой, желѣзной дисциплины, того пристрастія къ санкціямъ и шаблонамъ, которыми отличались этатическое и теократическія нормопониманія, и тѣхъ условій времени и мѣста т. е. вліянія на индивида среды, о которыхъ двадцать лѣтъ Монтескье собиралъ справки въ исторіи и странахъ всего свѣта?

Изъ этихъ сопоставленій, по отношенію къ разсматриваемому трактату, мы, конечно, не склонны дѣлать рѣшительныхъ заключеній о родствѣ съ анархизмомъ Гумбольдта,—сказать къ слову, впослѣдствіи министра народнаго просвѣщенія. Наша цѣль—отмѣтить сближающіе пункты между идеями политическаго индивидуализма, попутно съ ихъ развитіемъ и наростаніемъ, и между дальнѣйшимъ движеніемъ индивидуализма, когда онъ выходитъ уже за предѣлы политическаго союза т. е. перестаетъ быть политическимъ. Послѣднее могло случиться тогда, когда государство стало признаваться не цѣлью а средствомъ, когда человѣкъ пересталъ разсматриваться только какъ «животное политическое», а какъ особь, какъ самоцѣль, имѣющая свои неотъемлемыя права, которыя и были положены въ основу правъ гражданина, какъ политическаго индивида. Вся конструкція естественно правовой доктрины и правового государства коренилась въ признаніи за индивидомъ, если выразиться кратко, права на соціальное нормоопредѣленіе т. е. права созидать для себя тѣ или другія формы общежитія, соотвѣтствующія такому нормоопредѣленію. Если такъ, то оставалось показать, что человѣкъ, можетъ найти и болѣе дѣйствительное средство для своей жизненной цѣли, чѣмъ государство—средство иногда даже вредное. Или по крайней

мѣрѣ, что государство можетъ быть плодотворно замѣнено, въ значительной части своей дѣятельности, иными формами соотношеній силъ, а это именно отчасти сдѣлалъ попытку доказать и Гумбольдтъ. На сколько его индивидуализмъ проникнутъ оптимизмомъ, по отношенію къ человѣку, настолько онъ показалъ себя политическимъ пессимистомъ. Человѣкъ, какъ бы говоритъ Гумбольдтъ, не дѣлается ближе къ своей цѣли, становясь «политическимъ животнымъ». Пусть онъ лучше сдѣлается болѣе близкимъ къ природѣ, постоянно движущейся, безконечно разнообразной въ своихъ живыхъ индивидуальныхъ формахъ, требующей для нихъ не искусственныхъ шаблоновъ, а разнообразія положеній, природы вѣчно дѣятельной и носящей въ самой себѣ залогъ своего развитія. Не станемъ помогать этому развитію: «laisser faire, laisser passer»; будемъ устранять лишь съ его пути препятствія. И вотъ, для развитія человѣческой особи, такимъ препятствіемъ, въ извѣстной степени, оказывалось само государство. В. Гумбольдтъ и устраняетъ такое препятствіе, отказывая государству въ положительной дѣятельности для благосостоянія гражданъ. Государство лишается своей провиденціальной миссіи. Можно резюмировать теорію В. Гумбольдта: «Чѣмъ меньше государства, тѣмъ больше свободы и индивидуальности».

Религіозный индивидуализмъ реформаціи устранилъ провиденціальное значеніе для личности католической, теократической церкви. Государственный индифферентизмъ устранялъ для человѣка такое же значеніе государства. Онъ вынималъ изъ государства эстетическую, культурную силу, которой велика была идея античнаго государства. Онъ вынималъ изъ государства идею отеческаго управленія и за одно—это нужно сказать здѣсь—идею отечества. Онъ дѣлалъ изъ него родъ универсальнаго средства, въ родѣ страхового общества внутренней и внѣшней безопасности. Вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ въ корнѣ подсѣкъ идею абсолютнаго, государственнаго опекунскаго власт-

вованія, (la fureur de gouvernement) [1]), такъ какъ конечнымъ идеаломъ его была ассоціація, гдѣ по возможности, каждый подчинялся бы только себѣ и общиннымъ статутамъ—результату добровольнаго договора индивидовъ.

Отъ государства, политическій индивидуализмъ, во имя разнообразія индивидуальной жизни и въ силу угнетенія ея въ эту эпоху полицейско-отеческимъ режимомъ, оставилъ лишь остовъ, сухую, правовую схему. Послѣдующіе мыслители государственно-гуверменталистическаго направленія дѣлали попытки вдохнуть въ эту схему жизнь, прививъ ей начала легитимизма, національности и т. п. Разсмотрѣніе этихъ попытокъ не входитъ въ нашу задачу.

Эта, повидимому, отрицательная работа политическаго индивидуализма и въ той его формѣ политическаго индифферентизма, какую мы констатировали у В. Гумбольдта, имѣла громадное положительное значеніе; проблески его брошены и разсматриваемымъ авторомъ.

Въ самомъ дѣлѣ, что означало собою это устраненіе государства—препятствія—зла для развитія и пониманія индивида?

По нашему мнѣнію, оно знаменовало собою прежде всего возвращеніе человѣка человѣку, взятаго отъ церкви и абсолютнаго государства. Это было неогуманистическое движеніе въ сторону новыхъ исканій формъ сожительства и сотрудничества. Отправнымъ пунктомъ исканія была не церковь, не абсолютное государство—вѣковые опекуны и воспитатели индивида,—а самъ индивидъ провозглашенный Кантомъ [2]), В. Гумбольдтомъ самоцѣлью. Опредѣляющимъ моментомъ личности у послѣдняго явилась не только «раціональная человѣческая природа» вѣка просвѣщенія, но жизнь, полная мощи, источникъ безконечнаго множества индивидуальныхъ конечныхъ формъ бытія, ихъ совершеннаго своеобразнаго, самопочиннаго развитія.

---

[1]) Изъ эпиграфа къ «Ideen», взятаго Гумбольдтомъ у Мирабо старшаго (см. рѣчь Мирабо: «sur l'Education publique)».

[2]) Kritik der practischen Vernunft § 31.

Таково значеніе Гумбольдта, къ выясненію котораго ничего не прибавитъ детальное изложеніе его чаяній—(высказанныхъ довольно тяжелымъ языкомъ)—и выясненіе его отношенія къ естественно-правовой доктринѣ; слѣды вліянія ея имѣются во многихъ мѣстахъ его труда, гдѣ онъ требуетъ, то полнѣйшей свободы для индивида (höchsten Freiheit), то полнѣйшаго равенства (völliger Gleicheit), то говоритъ, что естественное и общее право—единственное основаніе права положительнаго (das naturliche und allgemeine Recht die einzige Grundlage alles übrigen positiven ist) и т. п.

Резюмируя сказанное о немъ, можно прійти къ заключенію, что, въ разсмотрѣніи нашей темы, мы достигли слѣдующаго момента. Индивидъ укрѣпленъ правами противъ государства, а государство низведено на степень средства [1]): это средство и только отрицательнаго характера—оказывается пригоднымъ только отчасти: индивидъ ищетъ для своего развитія новаго средства; таковымъ,—уже Вильгельму Гумбольдту,—представляется родъ общины,—результатъ добровольнаго соглашенія. Эта послѣдняя идея станетъ родственной школѣ государствовѣдовъ, сдѣлающихъ предметомъ своего изслѣдованія вопросъ о децентрализаціи государственной власти и общинномъ самоуправленіи.

XIV.

Три идеи базируютъ политическій индивидуализмъ 18 столѣтія: индивидуальный разумъ [2]), природа [3]) и разумная, чув-

[1]) W. Humboldt. G. W. VII B. Ideen et cet. гл. VII. Das die Staatseinrichtung an sich nicht Zwek, sondern nur Mittel zur Bildung des Menschen ist..... Die Staatseinrichtung zu Erreichung ihrer individuellen Absichten gewärt.

[2]) Согласно картезіанству, откуда заимствована эта идея, разумомъ, въ средней мѣрѣ, обладаетъ каждый. Такой эгалитаризмъ разрушалъ привилегію однихъ разсуждать, другихъ слѣпо вѣрить и повиноваться. Отсюда переоцѣнка цѣнностей дѣлалась допустимой для каждого.

[3]) Именно къ ней апеллировали противъ одіозности соціальныхъ привилегій. Комментарій къ этому понятію находимъ въ словахъ депутата фр. нац. собр. Креньера: природа источникъ равныхъ правъ для всѣхъ людей, источникъ, въ концѣ концовъ, одинаковой конституціи.

ствительная (Руссо) личность (въ ней заключались понятія о человѣкѣ и гражданинѣ съ неотчужденными правами и она конструировалась при помощи двухъ первыхъ). Эта личность—начальный элементъ и конечная цѣль политической формаціи. Политическая концепція и телеологія просвѣщенія, отметавъ всѣ «искусственныя», соціально историческія наслоенія, разумѣла подъ личностью естественнаго человѣка, недѣлимое, родъ нѣкоей монады, надѣленной свойствами свободы и равенства, стремящейся къ «suum esse conservare». При чемъ, послѣднее стремленіе съ этической точки зрѣнія, понимали различно. Французскіе матеріалисты и англійскій утилитаризмъ, какъ стремленіе къ удовольствію и уклоненію отъ страданій, политическій сентиментализмъ Руссо, какъ стремленіе къ блаженству первобытнаго (естественнаго) человѣка, В. Гумбольдтъ видѣлъ его въ индивидуальномъ развитіи и совершенствѣ. Словомъ, это было стремленіе къ тому, что въ декларацiи назвали счастьемъ; довольно туманное понятіе, наполнявшееся варіировавшимся содержаніемъ.

Однако, именно оно придавало жизненное содержаніе правовому схематизму просвѣщенія и заключало въ себѣ основу перехода отъ «раціональнаго» и «ноуменальнаго» къ «эмпирическому» пониманію индивида.

Опираясь на картезіанскую Substantia cogitans, легко было метафизицировать principium individuationis, постулировать свободу, равенство и построить теорію неотчуждаемыхъ правъ. Конструировать идею личности, опредѣлить ея свободу и права, оградить отъ органическаго поглощенія соціальной средой труднѣе, говорятъ даже невозможно,—эмпирику (впослѣдствіи, позитивисту и эволюціонисту). Мы попробуемъ освѣтить этотъ вопросъ, идя тѣмъ же методомъ наблюденія въ исторіи политическихъ ученій и ихъ философскихъ обоснованій въ 19 столѣтіи.

ГЛАВА IX.

Основанія политическаго индивидуализма въ эмпирической и эволюціонной философіи государства XIX столѣтія.

ГЛАВА IX.

Основанія политическаго индивидуализма въ эмпирической и эволюціонной философіи государства XIX столѣтія [1]).

I.

Политическій индивидуализмъ революціонной доктрины, питавшійся теоріей естественнаго права, — наростаніе элементовъ которой мы разсмотрѣли, — имѣлъ своими основаніями: идею личности и прирожденныхъ ей правъ, а также идею

[1]) Разсмотрѣнная нами раціоналистическая доктрина 18-го столѣтія проложила глубокую индивидуалистическую борозду въ правосознаніи 19-го стол. Однако, начало этого столѣтія погружено въ реакцію. Владѣтели Европы, затушивъ военный пожаръ, поднятый Наполеономъ I, напрягли всѣ усилія, чтобы вытравить въ подвластныхъ народахъ революціонныя идеи. Имъ содѣйствовали теократы и легитимисты—Saint-Martin, Ioseph de Maistre, De Bonald, Châteaubriand и др.—во Франціи; Боркъ съ своей книгой о французской революціи—въ Англіи; Галлеръ («Реставрація») и Коцебу («Исторія Германіи»)—въ Германіи,—экземпляры обоихъ этихъ сочиненій были сожжены въ 1817 г. въ Вартбургѣ при празднованіи студентами юбилея реформаціи. Религіозно-спиритуалистическая и метафизическая подкладка перечисленныхъ выше произведеній возвращаетъ насъ къ знакомымъ мотивамъ средневѣковья и французскихъ легистовъ. Однако, на ряду съ ними, появляются творенія на нѣмецкомъ, французскомъ и англійскомъ языкахъ, гдѣ индивидуализмъ конституанты подвергается также критикѣ и урѣзкамъ, но гдѣ главныя освободительныя идеи французской революціи находятъ себѣ не только пріютъ, но и дальнѣйшую разработку—примѣненіе къ построенію новаго конституціоннаго права на основѣ либерализма. Въ этихъ твореніяхъ замѣчается одна весьма характерная черта, свойственная политическимъ ученіямъ 19-го столѣтія—постепенное отклоненіе отъ метафизической концепціи естественнаго права. (Анри Мишель разсматриваетъ подробно это явленіе по отношенію къ французской философіи государства (L'idée de l'état) 1898 г. и называетъ это причиной реакціи противъ индивидуализма. Такъ, наприм., относительно Ройе-

договорнаго происхожденія государства. Первая—представляла собою атомъ политической организаціи, вторая объясняла гене-

---

Коллара, Гизо и др.: «Les doctrinaires ont prétendu servir la cause individualiste, sans réconnaître à l'individu, du moins dans l'ordre politique, aucun droit naturel» 266 р.), что у Бентама, напр., принимаетъ характеръ прямо-таки ненавистнаго отношенія ко всей политической терминологіи деклараціи, не смотря на то, что Бентамъ самъ является радикальнымъ демократомъ.

Правда, философія права и государства первой половины 19-го столѣтія въ философскихъ системахъ Шеллинга и Гегеля достигаетъ высшаго спекулятивнаго совершенства, а первыя сочиненія І. Г. Фихте, индивидуалистическія по духу, какъ бы продолжаютъ раціонализмъ 18-го стол. Но въ тоже время историческая школа германскихъ юристовъ низводитъ право съ метафизическихъ высотъ на землю, хотя и помѣщаетъ его въ спиритуалистическую оболочку народнаго духа. Эта оболочка ставилась уже на реальную историческую почву. Было произнесено слово нація, которое историческій 19-й вѣкъ не замедлилъ наполнить реальнымъ содержаніемъ, заимствованнымъ изъ дѣйствительной пережитой исторіи народа, окристаллизовавшейся въ нравахъ и обычаяхъ народа.

Изученіе исторіи каждаго народа, накопленіе антропологическаго, этнологическаго и этнографическаго матеріала, сравненіе результатовъ изслѣдованія,—чему было придано названіе сравнительно-историческаго метода,—скоро разрушило узкія рамки національно-правового эгоизма, въ которомъ историческая школа растворила или, лучше сказать, затѣнила индивидуальное значеніе гражданъ, пріучая ихъ къ національному эгоизму. Однако и національный эгоизмъ проявилъ свое могучее освободительное вліяніе, разложивъ, съ теченіемъ времени, абсолютизмъ священной Римской имперіи—идею увлекавшую и Наполеона. Народная индивидуальность съ помощью національнаго самосознанія, постепенно проникающаго въ массы народа, дифференцируется, старалсь опереться на самостоятельную, независимую политическую структуру. Здѣсь также мы склонны видѣть законъ борьбы нормопониманій. Опираясь на созидаемое нормопониманіе, національная индивидуальность выдѣляется изъ ранѣе поглощавшаго её цѣлаго. Открывъ въ исторической преемственности цѣлаго ряда поколѣній сходство нравовъ, обычаевъ, придавъ доминирующее значеніе національному обычному праву, историческая школа внесла свою реальную лепту и въ политическое освободительное движеніе. Къ этому слѣдуетъ добавить, что никто иной, какъ Савиньи, понявъ величайшую отсталость мертворожденнаго бюрократическаго законодательства, сходился въ отрицательномъ отношеніи къ fureur de gouvernement, порицая правительство своего времени въ стремленіи «regieren und mehr regieren zu wollen». Онъ замѣнилъ гарантіи метафизическаго права гарантіями національной сущности, понятіемъ, въ его истолкованіи, напоминающимъ спиритуализмъ, тѣмъ не менѣе уже привязаннымъ къ исторической дѣйствительности, т. е. къ опыту народа.

Если историческая школа отрѣшилась отъ метафизическаго естественнаго, то изъ этого вовсе не слѣдуетъ, чтобы она представляла собою одну лишь реакцію по отношенію къ интересующему насъ направленію, какъ это

зисъ организаціи, вмѣстѣ съ тѣмъ и форму политической центростремительности индивида.

говоритъ о ней Анри Мишель. Развивая свои положенія, въ концѣ концовъ, она принуждена была выдѣлить личности юристовъ—въ качествѣ носителей правового самосознанія націи, чтобы хоть этимъ объяснить роль индивида въ государственномъ строительствѣ. Всѣмъ этимъ мы хотимъ сказать, что въ философіи права и государства 19-го стол. можно легко разсмотрѣть тенденцію конкретнаго, систематическаго заполненія великихъ политическихъ схемъ, начертанныхъ философіей просвѣщенія. Разумѣется, при такомъ заполненіи политическія формы въ своихъ деталяхъ оказывались несоотвѣтствующими, недостаточными. Ихъ пришлось передѣлывать. Идейные источники реформъ этого столѣтія коренятся въ разсмотрѣнномъ нами индивидуализмѣ возрожденія и протестантизма. (Слово протестантъ было въ Германіи запрещено въ 1821 г. и замѣнено словомъ евангелическій). Индивидуалистическій духъ протеста противъ мертвящаго абсолютизма, какъ нѣкогда противъ схоластики у дѣятелей ренессанса, движетъ пером Фихте, Фриза—въ Германіи; Бенжамена Констана—во Франціи; Бентама—въ Англіи. Не смотря на всю ихъ противоположность между собою, общій врагъ заставляетъ стремиться, хотя и разными путями, къ той же цѣли, къ какой стремились тираноборцы 16-го стол., индепенденты 17-го стол., Томасъ Пэнъ, Монтескье, Руссо, энциклопедисты, Вольтеръ, Кантъ, В. Гумбольдтъ. Эта цѣль въ 19-мъ стол. достигается оружіемъ, отточеннымъ не только метафизикой, но и положительнымъ знаніемъ, къ которому и метафизика присоединяетъ свои чаянія, предлагая дорогіе человѣчеству идеалы. Философы права этой эпохи опирающіеся исключительно на метафизику остаются творцами книгъ, гдѣ потомки также черпали начальное, индивидуалистически-протестантское настроеніе, но не находили достаточнаго объясненія для фактической дѣйствительности. Таковъ, напримѣръ І. Г. Фихте, имѣвшій большое значеніе для развитія освободительнаго правосознанія въ германскомъ народѣ (См. въ особенности его «Zurückzuforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdruckten» G. W. B. VI и «Reden an die deutsche Nation» B. VII), въ эпоху реакціи. Это значеніе однако является болѣе моральнымъ, чѣмъ политико-теоретическимъ для нашей темы. У Фихте, наряду съ признаніемъ всей важности индивидуальности и защитой человѣческаго «я», мы находимъ въ концѣ концовъ раствореніе конкретнаго «я» въ абсолютномъ міровомъ «я». По своему практически-политическому направленію Фихте примыкаетъ къ революціонной французской доктринѣ. (См. «Beiträge zur Berichtung der Urtheil des Publicums über die französische Revolution» G. W. B. VI); въ основныхъ предпосылкахъ (идея свободнаго существа, неотчуждаемыхъ правъ, договора, формула права) онъ согласенъ съ Кантомъ (Ges. W. B. III. «Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftlechre». Erst. Lehsaz. I; § 3. Zweiter L.; § 6; § 7. «Personen, als solche sollen absolut frei und legiglich von ihren Willen abhängig sein... § 8. «dass jedes freie Wesen es sich zum Gesetz mache, seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit allen übrigen einzachränken)»; съ В. Гумбольдтомъ онъ стоитъ за ограниченіе дѣятельности государства лишь предоставленіемъ ему функціи безопасности, за этимъ исключеніемъ, государство не должно вмѣши-

Обѣ эти раціоналистическія идеи были апріорнаго характера. Имъ придавалось абсолютное значеніе непререкаемыхъ

ваться въ жизнь индивида. Индивидъ достигаетъ всего своими усиліями (эта мысль въ особенности развита въ «Beiträge et cet. I... B. VI). Фихте признаетъ право народа на революцію, право индивида на уходъ изъ государства или даже на основаніе въ немъ другого государства. А въ своихъ чтеніяхъ «Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit» указываетъ, какъ на истинную задачу государственнаго управленія,—сдѣлать правительство излишнимъ. Наконецъ. въ своемъ «Der Geschlossene Handelsstaat» онъ дѣлаетъ попытку проведенія принципа равенства и въ область экономическихъ отношеній, чѣмъ ставитъ лицомъ къ лицу индивидуализмъ и соціализмъ, исправляя недостатки перваго относительно экономическаго порабощенія соціальными реформами, не выходя однако изъ предѣловъ политической конструкціи. Не останавливаясь на подробномъ разборѣ ученія Фихте, мы должны сказать, что онъ всецѣло стоитъ на почвѣ спекуляціи, его метафизическія основы индивидуализма, обращаютъ взоры читателя къ раціонализму эпохи просвѣщенія. Не смотря на геніальный размахъ мысли, Фихте, въ смыслѣ приближенія къ естественно-научному и позитивному духу 19-го стол., отстоитъ дальше, чѣмъ другіе представители нѣмецкаго субъективнаго идеализма. Въ этомъ отношеніи уже Фризъ, въ своихъ сочиненіяхъ, оказывается болѣе наклоннымъ къ воспріятію вліянія психологіи, антропологіи, хотя стоитъ еще во многомъ на почвѣ старыхъ раціоналистическихъ возврѣній въ методологіи «(Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft»), хотя и подвергаетъ ихъ критикѣ. Въ человѣческой личности, по мнѣнію Фриза, заложено стремленіе къ совершенству («Trieb der Persönlichkeit») и находитъ удовлетвореніе при помощи всесторонняго развитія. Именно это стремленіе придаетъ человѣческой личности высокую цѣнность и достоинство. Именно имъ мотивируетъ Фризъ поставленіе границъ праву не вторгаться въ сферу дѣятельности личности, т. е. характеризуетъ право съ формами отрицательной стороны, тогда какъ морально-религіознымъ нормамъ предписывается положительное значеніе (любовь и доброжелательство). Основою права является равенство его притязаній. Право ограничиваетъ вмѣшательство власти по отношенію къ личности, будетъ ли принадлежать власть одному или большинству народа. Но, съ другой стороны, само право не является безусловной и абсолютной нормой; оно находится въ зависимости отъ бытовыхъ условій, которыя, складываясь тѣмъ или другимъ образомъ, обусловливаютъ собою и степень свободы личности, регулируемой правомъ. Государство, являясь правовымъ аппаратомъ, есть лишь форма общежитія, развивающаяся исторически подъ вліяніемъ нравовъ, обычаевъ и расовыхъ особенностей народа. Поэтому принудительный аппаратъ государства всегда долженъ опираться на общество, въ которомъ находитъ свою силу и предѣлъ своей власти. Если происходитъ нарушеніе со стороны правительства такого соотношенія, то установленіе новаго или оставленіе стараго правительства есть вопросъ силы, а не права. Побѣда общества часто знаменуетъ собою политическое улучшеніе и въ этомъ заключается оправданіе могущаго быть возстанія. Фризъ съ этой точки зрѣнія оцѣниваетъ и французскую революцію и всѣ свои симпатіи перелагаетъ на сторону республиканскаго образа правленія, въ противополож-

истинъ. До эпохи революціи онѣ-де не оказывали практическаго воздѣйствія на жизнь, потому что, «забывались или

ность автократическому, который признается у него искусственнымъ. (См. его посмертное сочин. «Politik oder philosophische Staatslehre»).

Этотъ наклонъ къ восполненію апріорныхъ построеній результатами точнаго знанія, отмѣченный нами у Фриза, не безъ умысла, поставленнаго рядомъ съ Фихте, обнаруживаетъ тенденцію, неудержимо пробивающуюся въ философіи права и государства 19-го стол., даже на родинѣ спекуляціи—Германіи, гдѣ Лацарусъ, Штейталь, Зиммель и друг. заняты громаднѣйшей подготовительной работой прежде, чѣмъ дать опредѣленіе какого-нибудь соціальнаго принципа, воздвигаемаго на многихъ тысячахъ кропотливыхъ наблюденій. У нѣмецкихъ философовъ, въ родѣ Фихте, по отношенію къ разсматриваемой темѣ,—у французскихъ—въ родѣ Бенжамена Констана, стремившагося на чисто раціональныхъ основахъ построить политическую концепцію,—мы находимъ воплощеніе раціоналистическихъ принциповъ въ тѣ или иныя варьирующіяся политическія формы. Въ политическія конструкціи они вносятъ иногда цѣнныя детали. Но иныхъ основаній политическаго индивидуализма, кромѣ разсмотрѣнныхъ выше, мы у нихъ не находимъ. Если у Бенжамена Констана—типичнаго, и значительнѣйшаго публициста первой четверти 19-го стол., давшаго описаніе и перечисленіе индивидуальныхъ правъ (въ числѣ ихъ онъ упоминаетъ опущенныя деклараціями: «Droits d'association et de réunion»), мы не находимъ никакихъ новыхъ основаній для разсматриваемаго нами направленія, зато встрѣчаемъ любопытную черту, заслуживающую быть отмѣченной. Бенжаменъ Констанъ отчасти примыкаетъ къ революціонной доктринѣ до эпохи Конвента, крайнія мнѣнія котораго онъ отвергаетъ. Онъ стоитъ за верховную власть народа, какъ теоретическое обоснованіе политической конструкціи, онъ вноситъ поправки въ усваиваемую имъ теорію Монтескье о раздѣленіи властей, наконецъ, онъ вездѣ исповѣдуетъ свой основной принципъ, дѣлающій его, въ этомъ отношеніи, родственнымъ Локку; индивидуальными правами граждане не обязаны ни обществу, ни государству. Но кому или чему?—вотъ instantia crucis политическаго индивидуализма. На это опредѣленнаго отвѣта у французскаго публициста мы не найдемъ. Изъ многихъ мѣстъ его памфлетовъ и статей по государственному праву ясно, что онъ не признаетъ свободу метафизическимъ свойствомъ личности, ей прирожденнымъ, не признаетъ и равенства. Онъ ссылается на опытъ, какъ возможный источникъ объясненія и построенія той или другой политической конструкціи, а свободу, вслѣдъ за Монтескье, склоненъ искать въ народномъ характерѣ, нравахъ, обычаяхъ гражданъ. Но когда ему предстоитъ сказать окончательное слово и сдѣлать выборъ между νόμος и φύσις, какъ конечными основаніями права и государства, онъ выбираетъ природу (T. I. Note), сознавая всю неопредѣленность этого понятія. И выбираетъ потому, что законъ есть нѣчто наполняемое иногда даже и противорѣчивымъ содержаніемъ, тогда какъ понятіе природы у всѣхъ людей болѣе или менѣе одинаково. Нельзя не признать всей поверхностности такого объясненія, напоминающаго скорѣе—что можетъ быть и вѣрно— брошенное замѣчаніе человѣка припертаго къ стѣнѣ роковою проблемою. Духъ вѣка заставилъ Б. Констана сдѣлать выборъ понятія «природа», на которое такъ много ссылались пред-

презирались». «Индивидуальный» разумъ прояснилъ ихъ въ правосознаніи человѣчества и воля могла реализовать ихъ въ дѣйствительности. Но подобное антиисторическое воззрѣніе совершенно оставляло безъ объясненія: въ силу какихъ же причинъ совершалось развитіе политическихъ учрежденій въ исторической дѣйствительности, противорѣчившей этимъ искони даннымъ и непререкаемымъ истинамъ политической жизни? Въ силу какихъ причинъ, необходимыми условіями существованія индивида признавались свобода и равенство? Каково основаніе самой идеи договора?

Изъ разсмотрѣнія философско-правовой концепціи революціонной доктрины видно, что тѣ понятія, съ которыми она оперируетъ, являются понятіями-схемами. Раціоналистическая доктрина прилагала ихъ къ индивиду и его бытовымъ отношеніямъ. Правда, она утверждала, что именно природа требуетъ ихъ приложенія. Но далѣе общихъ ссылокъ на природу человѣческихъ отношеній и природу индивида, въ большинствѣ случаевъ, доктрина не шла. Если, напр., у Ларошфуко [1]), въ особенности, у методическаго Гельвеція [2]) и др., мы находимъ абрисъ утилитарной теоріи морали и права, то мы не встрѣчаемъ у нихъ систематическаго разрѣшенія правовыхъ и политическихъ проблемъ въ послѣдовательной и выдержанной связи съ основоположеніями этой теоріи. Моралистъ преобладалъ въ нихъ надъ философомъ права и государства. Тѣмъ не менѣе, утилитарные принципы Гельвеція оказали большое вліяніе на англійскую философію права и государства, которая,

---

шественники Констана, такіе же приверженцы индивидуализма, какъ онъ. Но расшифрировать это понятіе, наполнить его конкретнымъ содержаніемъ онъ не былъ въ состояніи.

Попытку расшифрировать понятіе «природа»,—т. е. какія свойства заключаются въ природѣ человѣка, чтобы на основаніи ихъ можно было объяснить этику, право, государство и обосновать политическій индивидуализмъ—дѣлаетъ Іеремія Бентамъ.

[1]) Les maximes.

[2]) Упомянутыя въ предшествующей главѣ сочиненія.

по нашему мнѣнію, сохраняя индивидуалистическое направленіе 18-го столѣтія, развивая его, у Бентама, прежде всего, сдѣлала попытку связать систематической связью утилитарныя основанія съ концепціями права и государства. Изучая природу самой человѣческой личности, ея центробѣжныя и центростремительныя свойства и восходя отъ нихъ къ постиженію законовъ соціальной жизни, эта политическая философія оставалась, въ существѣ своемъ, индивидуалистической.

По сравненію съ революціонной доктриной, измѣнились основанія, но не направленіе ея. На первый взглядъ кажется страннымъ, что Іеремія Бентамъ, основатель этой философіи, критическій разрушитель основоположеній французской революціонной доктрины 18 столѣтія, по духу своихъ сочиненій индивидуалистъ, по политическимъ убѣжденіямъ — демократъ-радикалъ.

Въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ, Бентамъ, на ряду съ юристами исторической школы, представляется антиподомъ упомянутой доктрины. Авторъ книги, посвященной реакціи противъ политическаго индивидуализма 18 столѣтія. Анри Мишель относитъ, напр., и Бентама къ реакціонерамъ противъ индивидуализма.

Такой взглядъ представляется намъ ошибочнымъ. Изъ школы Бентама вышелъ Джонъ Стюартъ Милль, сочиненіе котораго «On liberty», есть оплотъ индивидуализма 19 столѣтія. Уже одно то обстоятельство,—какъ воспринятыя основы бентамизма Милль совмѣстилъ со своими убѣжденіями горячаго защитника личности и ея свободы, невольно бросается въ глаза, при обсужденіи упомянутой квалификаціи Бентама Анри Мишелемъ, по отношенію къ интересующему насъ направленію.

Въ произведеніяхъ [1]) англійскаго утилитариста, неотличавшихся систематичностью, приведенныхъ въ порядокъ его излагателемъ Дюмономъ женевскимъ и издателемъ Д. Боурингомъ,

[1]) Мы пользовались третьимъ изданіемъ «Oeuvres de Iérémie Bentham, jurisconsulte anglais. Bruxelles. 1840. T. 1, 2, 3.

нужно отличить методъ, основоположенія, ихъ развитіе и примѣненіе къ политической концепціи, наконецъ духъ, проникающій эту концепцію, чтобы правильно оцѣнить значеніе этого писателя для интересующаго насъ вопроса. Парижскій профессоръ Эли Галеви, написавшій трехтомное сочиненіе, посвященное Бентаму [1]), называетъ Бентама, между прочимъ, и раціоналистомъ [2]). Дѣйствительно, Бентамъ, по своему методу, остается до извѣстной степени раціоналистомъ. Но его раціонализмъ отличается отъ раціонализма доктринеровъ великой французской революціи, созданіе которыхъ — Декларацію, онъ подвергаетъ критикѣ. Эта критика показываетъ, что Бентамъ не оцѣнилъ значенія Декларации въ ходѣ политическихъ идей, родственныхъ и ему по духу. Своимъ практическимъ и трезвымъ разсудкомъ, онъ, главнымъ образомъ, обрушился на метафизическій идеализмъ французовъ, неточность и неопредѣленность ихъ языка. Но со всѣмъ тѣмъ, необходимо, кажется, помнить, что, объясняя человѣческую личность, Бентамъ заимствуетъ свой отправной раціоналистическій принципъ не изъ области отвлеченныхъ, метафизическихъ идей, а изъ области наблюденія [3]) надъ эмоціальной природой человѣка. Это придаетъ конкретный и практическій характеръ его моральнымъ и правовымъ выкладкамъ. Въ области морали, права и политики, по мнѣнію Бентама, человѣческій разумъ можетъ опираться лишь на принципъ пользы (выводимый на основаніи всеобщаго наблюденія, что поведеніемъ людей руководитъ стремленіе къ удовольствію и избѣжаніе страданій).

Разумное, по Бентаму, тождественно съ полезнымъ. Критической задачей Бентама, какъ Борка и Юма, является устра-

---

[1]) Общее заглавіе этого сочиненія: La Formation du Radicalisme philosophique. I La jeunesse de Bentham. 1901. II L'évolution de la doctrine utilitaire de 1789 и 1815. 1901. III Le radicalisme philosophique 1904.

[2]) T. III pp. 360—375.

[3]) T. III p. 433..... de son côté Bentham, avec sa devise toujours présente, «l'observation» p. 375 ib. ch. VI.

неніе метафизическихъ понятій революціонной доктрины [1]) и, въ особенности, прирожденныхъ правъ личности—свободы, безопасности, сопротивленія угнетенію. [2]) Общественный договоръ—фикція. Опорнымъ пунктомъ критики Бентамъ выставляетъ ссылку на факты дѣйствительности. Въ ней, по его словамъ, не находимъ естественныхъ и неотъемлемыхъ правъ личности, правъ предшествующихъ установленію правительствъ. Право не есть свойство личности. Право есть признаніе положительнымъ закономъ извѣстныхъ обладаній (Ср. В. Т. Ш. р. 987). Казалось бы, послѣ такого (мы не входимъ въ детали критики Бентама, полагая ее общеизвѣстной [3]) и останавливаемся лишь на пунктахъ выясняющихъ отношеніе Бентама къ нашей темѣ) отрицательнаго отношенія къ правамъ личности, послѣ признанія государственной власти и положительнаго закона источниками этихъ правъ, послѣ осужденія идеи договора, какъ гипотезы рѣшающей проблему о происхожденіи государства, бентамизмъ является, дѣйствительно, теоріей враждебной политическому индивидуализму, какъ онъ сложился у предшествующихъ, разсмотрѣнныхъ нами писателей. Однако такое мнѣніе было бы, по нашему мнѣнію, одностороннимъ. Если проникнуть въ глубь основоположеній бентамизма и обратить вниманіе на политическія слѣдствія, вытекающія изъ нихъ, то, какъ намъ кажется, не останется сомнѣнія, что Бентамъ, не смотря на критику положеній Декларацiи, не только продолжаетъ разсматриваемое нами направленіе, но вноситъ и новые элементы для его обоснованія.

Впечатлѣніе, противоположное нашему, отъ чтенія сочиненій Бентама, получается вслѣдствіе того протореннаго взгляда, что индивидуалистическое нормопониманіе, должно непремѣнно

---

[1]) См. Oeuvres de Bentham, t. 1. Traité des sophismes politiques et des sophismes anarchiques.

[2]) V. Examen de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen et c. pp. 509—531. (ib.).

[3]) Она излагается довольно подробно и у Чичерина. Исторія полит. уч. т. III и въ спеціальномъ соч. К. Ярошa. Іеремія Бентамъ, его отношеніе къ естественному праву. 1886 г.

базировать на метафизическомъ идеализмѣ, спиритуализмѣ и ни коимъ образомъ не можетъ найти своего фундамента въ опытномъ знаніи, въ эмпирической философіи и ея предпосылкахъ. Отвергая понятія свободы, равенства, сопротивленія угнетенію, безопасности, въ качествѣ прирожденныхъ свойствъ человѣческой личности, Бентамъ отвергаетъ, въ сущности, лишь упомянутый нами метафизическій раціоналистическій схематизмъ этихъ понятій. Онъ дѣлаетъ попытку проникнуть въ глубь человѣческой природы, изучивъ ея свойства положить именно ихъ въ основу моральнаго и политическаго изслѣдованія, а не, въ большинствѣ случаевъ, ограничиваться неопредѣленными ссылками на природу. И замѣчательно, универсальное значеніе, придававшееся революціонной доктриной, естественнымъ и прирожденнымъ правамъ, придается и Бентамомъ свойствамъ человѣческой природы, положеннымъ имъ въ основу своихъ разсужденій. Кромѣ того, и Бентаму не чуждъ космополитизмъ революціонной доктрины. Онъ замѣтенъ въ построеніи всеобщей системы права [1]), базируемой на универсальныхъ свойствахъ природы человѣка (реагировать на страданіе и удовольствіе) [2]).

Эти коренныя свойства человѣческой природы — суть импульсы, двигающіе ее къ достиженію собственной пользы. Эгоистическо-утилитарное чувство индивида положено, слѣдовательно, въ основу системы и является своего рода terminus a quo всѣхъ разсужденій Бентама. Terminus ad quem, по мнѣнію его же,— служитъ формула, заимствованная Бентамомъ у d-га Priestley [3]): «наибольшая сумма счастья для наиболь-

---

[1]) T. Vue générale d'un corps complet de législation p. 285. См. Oeuvres. T. III. De la codification. T. I. De l'influence de temps et des lieux en matière de législation. p. 262. ch. I. «Certainement l'humanité est une: la sensibilité fait de tous les peuples de la terre une seule famille; nous sommes tous également gouvernées par la peine et le plaisir, et nous avons les mêmes facultes, les mêmes organes et c. ....

[2]) T. I. pp. 11, 12 Suiv.

[3]) Essai sur le gouvernement. 1768. ср. T. III Oeuvres B. p. 428. «Coup d'oeil sur le principe de la maximasation du bonheur».

шаго числа людей». Связью между этими двумя предѣлами — начальнымъ и конечнымъ—всѣхъ политико-моральныхъ твореній Бентама является спорная гипотеза Бентама, общая у него съ либеральной индивидуалистической школой экономистовъ, (извѣстенъ восторженный отзывъ Бентама объ Адамѣ Смитѣ),— гипотеза объ идентичности и гармоніи интересовъ индивида и группы [1]). Эта гипотеза много разъ подвергалась основательной критикѣ. Именно при помощи нея, какъ и при помощи прогрессирующей идеи благоволенія (см. Т. I.—102). Бентамъ создаетъ соединительное звено между эгоистическимъ «интересомъ» индивида и соціальной пользой, счастьемъ другихъ индивидовъ. При помощи этого звена онъ дѣлаетъ попытку смягчить эгоистическій индивидуализмъ своей системы.

Такимъ образомъ, исходнымъ пунктомъ разсужденій Бентама служитъ не отвлеченное понятіе индивида, а понятіе, которое онъ старается наполнить эмпирическимъ содержаніемъ. Индивидуализмъ Бентама, благодаря этому, какъ бы переходитъ съ субъективно-раціоналистической и метафизической почвы на почву эмпирическую и положительную. Личный интересъ каждаго есть фактическая единица, одно изъ слагаемыхъ общаго счастья. Въ свою очередь, общее счастье есть сумма, получаемая отъ сложенія упомянутыхъ единицъ [2]). Увеличивая счастье [3]) индивида, мы увеличиваемъ сумму общаго счастья. Увеличивая общее счастье,—принимая во вниманіе гипотезу идентичности интересовъ, мы увеличиваемъ счастье личности. Доказательство такого положенія какъ и доказательство упомянутой гипотезы плохо удается Бентаму. Въ такомъ разсужденіи, опирающемся

---

[1]) См. Т. I. 223 –24 с. Т. III Deontologie ch. 2. 359 p.

[2]) Т. е. преобладаніе удовольствій надъ страданіями въ личномъ моральномъ балансѣ.

[3]) T. III. Principes généraux. ch. I: De quoi se composera la somme du bonheur total, si ce n'est des unités individuelles? La continuation de l'existence elle-même dépend du principe de la personnalité. См. Ch. II Prudence personelle. Se dépouiller de son individualité, oublier l'intérêt personel..... ce sont là de phrases qui..... sont aussi absurdes que sonores.

на ариѳметическій методъ, Бентамъ просилъ помнить его пояснительный комментарій къ принципу пользы или счастья. Говоря объ увеличеніи общаго счастья, онъ имѣетъ въ виду, что каждый считается за одного; никто не можетъ считаться больше чѣмъ за одного. Отсюда слѣдуетъ признаніе принципа равенства между индивидами. А этотъ принципъ въ свою очередь обосновываетъ равное право каждаго на счастье, что по мнѣнію утилитариста, предполагаетъ и равное право на всѣ средства достиженія счастья, т. е. другими словами, также и на тѣ средства, которыя обязано доставлять государство своему члену, а гражданинъ имѣетъ право требовать ихъ отъ государства, что и составляетъ его, т. е. индивида, право. Въ приведенныхъ положеніяхъ Бентама мы видимъ чисто индивидуалистическую и, какъ бы эмпирическаго характера, теорію пониманія государства [1]).

Цѣль законодателя та же что и моралиста: максимизація счастья. Что касается поясненія задачи перваго изъ нихъ, мы должны напомнить взглядъ Бентама на законъ, какъ норму, исходящую отъ государственной власти. Доктрина естественныхъ и неотъемлемыхъ правъ человѣка и гражданина имѣла, между прочимъ, то значеніе, что противопоставляла упомянутыя права непреходимымъ предѣломъ для государственной власти, гарантіей свободы и независимости индивида. Отметая естественныя права, Бентамъ, казалось, предавалъ свободу и независимость индивида въ неограниченную власть государства, какъ единственнаго источника, положительнаго законэ единственно признаваемаго Бентамомъ. Такимъ образомъ, индивидъ представлялся какъ бы безпомощнымъ предъ всемогуществомъ государства и реакціонность Бентама, по отношенію къ политическому индивидуализму, представляется какъ бы очевидной. Бентамъ не видѣлъ никакихъ гарантій въ химерическихъ естественныхъ правахъ, — созданіи политическихъ мечтателей,

[1]) См. подробности T. III. Coup. d'oeil sur le principe de la maximasation du bonheur. Son origine et ses developpements p.p. 436—438.

при помощи разныхъ метафоръ, не имѣющихъ реальнаго значенія [1]).

Бентамъ называетъ это такимъ же инсседиктизмомъ въ политикѣ, какимъ въ морали, по его мнѣнію, были теоріи симпатіи, антипатіи, аскетизма и т. п.

Вмѣсто естественныхъ правъ индивида, основаніемъ своей утилитарной политики Бентамъ дѣлаетъ тотъ же принципъ пользы. Свойства индивида реагировать на страданія и удовольствія. Законъ есть обязательная норма, опредѣляющая условія, при которыхъ индивидъ можетъ жить и дѣйствовать. Слѣдовательно, законъ есть норма въ извѣстныхъ случаяхъ налагающая стѣсненіе [2]). А стѣсненіе есть страданіе. Задача же законодателя та же что и моралиста — максимизація счастья. Слѣдовательно, законодатель находитъ предѣлъ авторитаризму своей власти въ свойствахъ самой человѣческой природы. Это пунктъ, который въ обоснованной наблюденіями формѣ предстанетъ предъ нами въ качествѣ такого же сдерживающаго и ограничивающаго законодателя начала у эволюціониста Спенсера. Затѣмъ, у Спенсера же мы находимъ въ его книгѣ «Индивидъ противъ Государства» развитіе мысли Бентама, высказываемой съ ясностью и рѣзкостью о злоупотребленіяхъ законодателей своей властью въ мелочной регламентаціи жизненныхъ отношеній индивида. Бентамъ сравниваетъ даже, по этому поводу, законодателей съ генералами религіозныхъ орденовъ. Бентамъ на сторонѣ предоставленія индивидуальной

---

[1]) Бентамъ подвергалъ критикѣ не только французскія Деклар., но также и Декларацію «of rights» Виргиніи, а также полемизировалъ съ Блекстономъ, представителемъ естественно-правовой доктрины въ Англіи.

[2]) Сравни T. C. I. X p. 55. Principes du code civil. «Mais chaque restriction imposée à la liberté et sujette à être suivie d'un sentiment naturel de peine plus ou moins grand, in dépendamment d'une variété infinie d'incovenients et de souffrances qui peuvent résulter du mode particulier de cette restriction. Il s'ensuit donc qu'aucune restriction ne doit être imposée, aucun pouvoir conféré, aucune loi coercitive sanctionnée, sans une raison suffisante et specifique. Il a toujours une raison contre toute loi coercitive..... c'est qu'elle porte atteinte à la liberté et c.

дѣятельности возможно широкой свободы [1]) и противъ деспотическаго опекунства правительства, въ чемъ сходится, по формѣ, съ разсмотрѣннымъ выше направленіемъ у В. Гумбольдта.

Такимъ образомъ, едвали будетъ преувеличеніемъ сказать, что, по Бентаму, законъ и правительство не безмѣрно властвуютъ надъ индивидомъ, но ихъ собственныя сущность и форма обусловливаются, въ конечномъ счетѣ, коренными свойствами человѣческой личности. Бентаму чуждо направленіе, согласно которому соціальная и политическая среда являются единственно формующими силами индивида, разсматриваемаго, какъ ихъ органъ. Англійскій мыслитель, какъ мы видѣли, представляетъ себѣ общество еще въ значительной степени механически. Связующее звено соціальнаго аггрегата, по Бентаму, кромѣ проблематической идентичности интересовъ составляетъ также индивидуальное чувство благоволенія [2]). Въ политическомъ аггрегатѣ къ нему присоединяется санкція.

Законодатель изъ четырехъ видовъ санкціи—физической, нравственной, религіозной и политической, главнымъ образомъ пользуется послѣдней. Издавая законъ и сопровождая его угрозой наказанія, законодатель можетъ пользоваться составленными Бентамомъ каталогами и таблицами удовольствій и страданій [3]), чтобы, при изданіи закона, быть въ состояніи рѣшить: станетъ ли законъ благопріятствовать преобладанію удовольствій или нѣтъ. Въ этихъ расцѣнкахъ удовольствій по интенсивности, плодовитости и т. д. мы видимъ попытку Бентама найти объективный критерій. И такой критерій долженъ поставить, конечно, въ силу его неоспоримости (о чемъ Бентамъ мечталъ, противополагая его субъективному критерію

---

[1]) Ср. T. III. p. 465. Ch. II. Prudence personelle.

[2]) T. III. p. 492—521. Ch. IV, V. Bienveillance effective-negative. B. effect.-positive.

[3]) T. I. Principes de législation. ch. VI et suiv. p. 20 et suiv. См. ученіе Бентама—о нравственной патологіи и динамикѣ. Основныя начала гражд. кодекса, гл. VI. ср. также p. 433. T. III. Отдѣлъ «Tableau des ressorts des nos actions».

естественно правовой доктрины) опять таки извѣстный предѣлъ законодателю. Но всѣ эти таблицы и каталоги имѣютъ своимъ предметомъ ничто иное какъ страданіе и удовольствіе индивида. И Бентаму, въ концѣ концовъ, не удается доказать, что окончательный приговоръ надъ этими моральными цѣнностями принадлежитъ кому то иному, а не тому же индивиду, его чувствамъ [1]).

Обрушиваясь въ своихъ анархическихъ софизмахъ на туманные и неопредѣленные принципы естественнаго права и неотъемлемаго права абстрактнаго индивида въ деклараціи конституанты, Бентамъ замѣняетъ ихъ, — по его мнѣнію, — реальными и опредѣленными принципами страданія и удовольствія — т. е. свойствами, составляющими сущность эмпирическаго индивида — обусловливающими законодательную и правительственную дѣятельность. Можно ли говорить послѣ этого, что по Бентаму законъ и власть всемогущи по отношенію къ индивиду? И если положительный законъ есть единственный источникъ индивидуальнаго правообладанія, то, съ другой стороны, закономъ можетъ быть нормировано лишь то, что соотвѣтствуетъ упомянутымъ свойствамъ индивида. Роль законодателя, по этому воззрѣнію Бентама, напоминаетъ взглядъ Спинозы, ранѣе Бентама, указывавшаго, что сама человѣческая природа ставитъ законодательной власти предѣлъ ея дѣйствію надъ индивидомъ. Не въ правѣ ли мы были сказать, что Бентамъ продолжаетъ индивидуалистическое направленіе, наполняя схематизмъ предшествующей индивидуалистической доктрины конкретнымъ содержаніемъ? [2]).

II.

Формула «le plus grand bonheur du plus grand nombre» (максимизація счастья) опредѣляетъ цѣль политической формаціи. Для политической теоріи Бентама является необходи-

[1]) Ср. T. III. Ch. V. p. 373. T. III. Ch. 2. Déontologie.
[2]) Ср. T. III. Ch. V. p. 373. ib. Ch. 2. (Deontologie).

мымъ рѣшить, вопросъ: какимъ способомъ политикъ можетъ надѣяться достигнуть благопріятныхъ условій для счастья каждаго индивида на ряду съ достиженіемъ счастья всѣхъ. Мы уже говорили о гипотезѣ гармоніи интересовъ, къ которой прибѣгаетъ Бентамъ и въ своей политикѣ для рѣшенія только что поставленнаго вопроса. Каковы же тѣ конкретныя политическія—формы условія, при которыхъ каждый можетъ достигать своего наивысшаго счастья на ряду съ другими. Политическія воззрѣнія Бентама, какъ извѣстно, вполнѣ опредѣлились лишь во вторую половину его публицистической дѣятельности [1]). Они могутъ быть сведены къ немногимъ положеніямъ, выраженнымъ у Бентама, его точнымъ и краткимъ слогомъ. И всѣ они находятся въ болѣе или менѣе тѣсной связи съ общей его цѣлевой формулой и съ отправными индивидуалистически-утилитарными принципами. Въ самомъ дѣлѣ: если остается, не смотря на всѣ смягченія Бентама, руководящимъ принципомъ эгоистическій интересъ, т. е. счастье индивида, относительно котораго индивидъ является верховнымъ судьей, то отъ этого принципа, при механическомъ взглядѣ на человѣческую ассоціацію, идетъ логически непрерывный путь къ высшему политическому положенію Бентама: «единственно имѣющее и могущее быть условіемъ всеобщаго счастья — это демократическое правленіе», т. е. такого рода правленіе, при которомъ голосъ каждаго можетъ и долженъ быть услышанъ, какъ имѣющій значеніе въ вопросѣ о наибольшей суммѣ счастья, — что и составляетъ цѣль всякаго законодательства, по мнѣнію Бентама. Въ связи съ этимъ и упомянутыми принципами, участіе каждаго въ законодательствѣ можетъ быть, при условіи всеобщаго, равнаго и тайнаго голосованія. Чтобы законодательный корпусъ болѣе соотвѣтствовалъ желаніямъ народа и общественному мнѣнію, которому Бентамъ придаетъ громадное значеніе, Бентамъ рекомендуетъ годичныя голосованія и ежегодные парла-

[1]) Главныя политическія сочиненія Бентама охватываютъ собою время 1808–1827 г.

менты, отрицая, въ силу своего демократическаго принципа, необходимость палаты господъ [1]). Полагая, что неотъемлемыя, естественныя права доктрины либерализма, не даютъ возможности опредѣлить субъекта государственнаго суверенитета, Бентамъ думаетъ, что такимъ сувереномъ является весь народъ, а не большинство его, въ лучшемъ случаѣ. Разсматриваемыя до сихъ поръ черты политической концепціи Бентама рисуютъ его антиподомъ Гоббса. Но со всѣмъ тѣмъ, есть пунктъ и пунктъ, надо сказать, основной, гдѣ Бентамъ остается вѣренъ англійской традиціи, истолкователемъ которой былъ творецъ Левіаѳана,—именно признаніе всемогущества государства. Но у Бентама такое могущество воплощается въ парламентѣ—выразителѣ желаній народа и представителѣ его интересовъ. Если въ этомъ пунктѣ Бентамъ сходится съ Гоббсомъ и наноситъ своему индивидуалистическому радикализму, повидимому, страшный ударъ, то въ этомъ же пунктѣ о самодержавномъ суверенитетѣ народа онъ напоминаетъ намъ политическую концепцію автора «Contrat Social». Въ нѣкоторыхъ политическихъ формулахъ Руссо можно подставить, вмѣсто понятій свободы и равенства, принципы удовольствія и страданія. Руссо полагалъ, что каждый, предавая свою свободу всему народу, членомъ котораго онъ является, отдаетъ ее въ вѣрныя руки, единственно способныя охранить ее отъ деспотизма; это представлялось необходимымъ выходомъ для образованія политической ассоціаціи на дѣйствительно демократическихъ основахъ. Подобно тому же Бентамъ считалъ необходимымъ ввѣрить заботу о максимизаціи счастья индивида законодательному представителю народа—всемогущему парламенту, вѣрному творцу и истолкователю нормъ, необходимыхъ для этой максимизаціи. Для Руссо, какъ и для Бентама, имѣвшаго въ англійской литературѣ вліяніе весьма схожее съ вліяніемъ «Contrat Social» во французской,—была совершенно неясной политическая про-

[1]) См. объ этомъ и слѣдующихъ вопросахъ T. 1 pp. 345—411. (Tactique des assemblées politiques délibérantes).

блема, которая находитъ посильное разрѣшеніе у послѣдователя и ученика Бентама, Джона Стюарта Милля. (Проблема о правахъ меньшинства, угнетаемаго численнымъ большинствомъ,—ultima ratio демократической концепціи государства). Въ своихъ сужденіяхъ по этому вопросу, Бентамомъ руководило оптимистическое настроеніе, какое мы отмѣчали, въ свое время, у Руссо. Оба они задавались вопросомъ, первый—о свободѣ, второй—о счастьи индивида:—какъ могутъ подвергнуться счастье и свобода бо́льшему ограниченію для индивида, чѣмъ это необходимо для равнаго пользованія и тѣмъ и другимъ со стороны остальныхъ индивидовъ? Оба они отвѣчали отрицательно на этотъ вопросъ. Способствуя такому ограниченію, каждый членъ законодательнаго корпуса шелъ бы, въ сущности, противъ своей свободы и своего интереса; а по Руссо и по Бентаму это противорѣчитъ природѣ индивида; по взгляду перваго,—разуму, по взгляду второго,—свойствамъ индивида реагировать на удовольствіе и страданія. Максимизація свободы — вотъ что было мечтою Руссо; максимизація счастья—вотъ идеалъ Бентама. Мечта Руссо, должно признаться, отражала на себѣ болѣе метафизическое и идеалистическое понятіе о раціональномъ индивидѣ, идеалъ Бентама отмѣчается практическимъ и утилитарнымъ настроеніемъ, которое создавалось представленіемъ объ эмпирическомъ индивидѣ.

Если припомнимъ, Руссо критиковалъ англичанъ за то, что они выпускаютъ изъ своихъ рукъ власть актомъ избранія представителей въ парламентъ. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ сочиненій Бентама, не смотря на всю конкретность его мышленія, видно, что мистическая мысль о верховенствѣ народа не оставляла и его, и въ особенности тогда, когда онъ противопоставлялъ свой радикализмъ естественно-правовому либерализму. Онъ также оптимистически вѣрилъ, что парламентъ не нарушитъ принципа максимизаціи счастья, а, слѣдовательно, (не надо упускать изъ вида ни на одну минуту его гипотезу объ идентичности интересовъ и идею о благоволеніи) ни въ

коемъ случаѣ не умалитъ долю этого счастья, приходящуюся на каждаго индивида, какъ и долю безопасности [1]), необходимой каждому для пользованія своимъ счастьемъ.

Гарантій индивидуальной свободы нужно искать тамъ, гдѣ англійскій юристъ переходитъ къ обсужденію института исполнительной власти. Онъ не согласенъ съ теоріей Монтескье о раздѣленіи властей, имѣющей цѣлью противодѣйствіе деспотическому абсолютизму [2]). Онъ говоритъ, что всегда возможно соглашеніе между представителями власти въ цѣляхъ узурпаціи. Какъ практически дѣйствительную гарантію противъ злоупотребленій исполнительной власти надъ индивидомъ, Бентамъ выдвигаетъ ограниченіе до минимума ея компетенціи. Возможно меньше давать денегъ въ ея распоряженіе, создать для нея легальную и моральную отвѣтственность. Въ особенности, на послѣднюю мѣру возлагаетъ Бентамъ большія надежды, требуя самой широкой гласности для всѣхъ дѣйствій министровъ. Бентамъ полагаетъ, что при условіи гласности сильно развитое общественное мнѣніе есть самый лучшій противовѣсъ всѣмъ злоупотребленіямъ исполнительной власти. Въ особенности, если принять во вниманіе, что ежегодно чрезъ избирательный бюллетень возможно сравнительно скорое давленіе на правительство, если оно дѣйствительно имѣетъ основаніе въ обществѣ.

Въ заключеніе, мы должны сказать о Бентамѣ, что, базируя свою политическую философію на принципѣ индивидуальнаго и суммарнаго счастья для членовъ государства, стараясь отыскать въ человѣческой природѣ свойства индивидуальности и, при помощи наблюденія, создать понятіе эмпирическаго индивида, Бентамъ лишь отчасти выполнилъ свои предначертанія. Дѣйствительно, нельзя отказать ему въ томъ, что его представленіе объ индивидѣ конкретнѣе и реальнѣе понятія абстрактнаго человѣка естественно-правовой, революціонной доктрины; что

[1]) См. Principes du code civil ch. XI, XII. Sûreté. Egalité. T. 1. pp. 66 et. suiv.

[2]) T. I. Tactique des assemblées.

его стремленіе къ наблюденію, т. е. собиранію этимъ путемъ матеріала для разрѣшенія проблемы объ отношеніи индивида къ государству уже соотвѣтствуетъ позитивному направленію 19-го вѣка. Но если понятіе естественныхъ и неотъемлемыхъ правъ заключаетъ въ себѣ petitio principii и является теоріей метафизичной, то подобный же упрекъ возможенъ и бентамовскому принципу счастья, т. е. преобладанію удовольствія въ жизненномъ балансѣ индивида.

Достаточно поставить вопросы: въ чемъ видѣли свое счастье гражданинъ древности, средневѣковый монахъ или рыцарь, гуманистъ и протестантъ, чтобы увидѣть сколь еще много раціональности заключается въ предпосылкахъ бентамизма. И его творецъ долженъ былъ инстиктивно обратиться къ своимъ схоластическимъ таблицамъ и каталогамъ, чтобы этимъ пріемомъ заполнить ту неопредѣленность, которая, естественно, создавалась въ эпоху Бентама, столь цѣнившаго Бэкона, Линнея и др., благодаря недостаточности положительнаго научнаго матеріала.

Но пребывающее, съ объективно-исторической точки зрѣнія, значеніе отца англійскаго утилитаризма, для разсматриваемаго направленія можно видѣть,—помимо его радикальнаго, индивидуалистически окрашеннаго демократизма, — въ попыткѣ перехода отъ раціональнаго объясненія индивида къ положительному, впрочемъ ему не удавшейся.

Посмотримъ, какія поправки внесены въ разрѣшеніе проблемы индивидуализма его соотечественниками, занимавшимися той же проблемой.

III.

Значеніе бентамизма, по отношенію къ разсматриваемому направленію, можно охарактеризовать какъ попытку свести индивидуалистическія основы морали и политической теоріи съ высотъ апріоризма и метафизики на реальную почву дѣйствительности.

Изслѣдованіе сущности индивида привело его къ установленію основныхъ свойствъ человѣческой природы реагировать на удовольствіе и страданіе. Джонъ Стюартъ Милль, всесторонне разсмотрѣвъ принципъ бентамизма, далъ ему болѣе широкое освѣщеніе. Теоретикъ индуктивнаго метода, Милль захватилъ болѣе широкую область въ своихъ наблюденіяхъ надъ человѣческой природой. Онъ обращаетъ вниманіе не только на эмоціальную сторону человѣческой природы, но также и на интеллектуальную. Личность, такимъ образомъ, получаетъ болѣе полный и широкій очеркъ. Бентамъ, рекомендуя законодательному корпусу, избираемому всеобщимъ, равнымъ, тайнымъ и годичнымъ голосованіемъ, свои «таблицы» и «каталоги», имѣлъ въ виду, главнымъ образомъ, критеріи удовольствій и страданій, базируемые на эмоціальной природѣ. Вся его система носила поэтому дѣловой, практическій характеръ, оперируя съ индивидомъ, какъ комплексомъ чувственныхъ ощущеній. Человѣческое «я», въ представленіи Бентама, хотя и было самодѣятельнымъ и сознательнымъ фокусомъ всѣхъ правовыхъ и политическихъ выкладокъ, тѣмъ не менѣе, съ другой стороны, оно разсматривалось, по отношенію къ политической концепціи, какъ объектъ законодательныхъ операцій, не смотря на громадную роль, отводимую ей во вліяніи на ходъ и направленіе законодательства. Джонъ Стюартъ Милль не отвергъ этой чувственной стороны бентамизма, но смотрѣлъ на нее, какъ на животный фундаментъ личности.

На этомъ фундаментѣ онъ воздвигаетъ болѣе возвышенную концепцію индивидуальности. И тяготѣя несравненно сильнѣе и сознательнѣе своего учителя къ эмпирической почвѣ, онъ дѣлаетъ однако попытку побороть узость бентамизма болѣе широкими, но вмѣстѣ съ тѣмъ, и болѣе строгими, по методу, обобщеніями. Формально ему, въ большей степени, удается освободиться отъ апріорнаго раціонализма 18-го столѣтія. Это привлеченіе къ обоснованію своихъ политико-соціальныхъ и правовыхъ воззрѣній интеллектуальной стороны человѣческой

личности имѣло послѣдствіемъ и болѣе возвышенный взглядъ, какъ на самого индивида, такъ и на условія существованія и развитія индивида въ обществѣ. Механическій индивидуализмъ Бентама замѣняется у Стюарта Милля индивидуализмомъ, въ которомъ политическое общежитіе разсматривается уже не какъ механическая сумма индивидовъ, жаждущихъ количественнаго преобладанія своей пользы и соединенныхъ для этого въ политическое общежитіе, но индивидовъ, связанныхъ политико-соціальной солидарностью и сотрудничествомъ. Милль старается объяснить, какъ въ существованіи центробѣжныя свойства индивида координируются съ центростремительными. Для чего онъ прибѣгаетъ не только къ психологическому анализу, но и къ систематическому обобщенію историческихъ наблюденій надъ измѣненіями политическихъ формъ такой координаціи. Этому посвящена необыкновенно содержательная, еще не превзойденная по сжатости и полнотѣ, часть его введенія къ трактату «On liberty». Привлекая историческое наблюденіе, Милль затрагиваетъ идею, выступающую у него въ неясныхъ еще очертаніяхъ, идею развитія. Уже у него она имѣетъ важное значеніе и въ примѣненіи къ образованію индивидуальности, и въ примѣненіи трансформаціи формъ сожительства, и въ примѣненіи къ опрѣдѣленію взаимоотношеній между индивидами. Она служитъ у него для выясненія упомянутой координаціи центробѣжныхъ и центростремительныхъ свойствъ индивида. Благодаря развитію соціалистическихъ ученій, въ первую половину 19-го столѣтія, начиная съ Сенъ-Симона, Миллю, стремившемуся къ точному и исчерпывающему наблюденію, нельзя было не обратить вниманія, при разсмотрѣніи упомянутой координаціи, на тѣ соціальные круги, въ которые входитъ индивидъ различными сторонами своего бытія и дѣятельности. Онъ обращаетъ вниманіе на отношеніе индивида не только къ церкви и государству, но и на отношеніе индивида къ обществу. Мы уже отмѣчали зарожденіе и абрисы пониманія этого понятія у Томаса Пэна и въ революціонной

доктринѣ, понятія, которое вызывало нападки Бентама, благодаря своей неопредѣленности. У Милля, правда, оно не находятъ еще точнаго опредѣленія, но контуры его намѣчаются довольно замѣтно. Во всякомъ случаѣ, что необходимо отмѣтить для нашей темы, — Миллю принадлежитъ въ политической философіи та заслуга, что онъ выясняетъ значеніе общества именно въ связи съ свободой индивида.

Свобода индивида, — терминъ столь ненавистный для узкаго взгляда Бентама, — въ сочиненіяхъ Милля получаетъ свое болѣе или менѣе опредѣленное содержаніе, которое принимается и современной наукой государственнаго права. Точно также находятъ отчасти реабилитацію и выясненіе термины «справедливость» и «право», подвергавшіеся критикѣ Бентама на ряду съ терминомъ «свобода индивида».

Мы намѣтили здѣсь дальнѣйшее движеніе и расширеніе утилитарнаго индивидуализма Милля, прежде чѣмъ заняться конкретнымъ изложеніемъ его воззрѣній, имѣющихъ отношеніе къ предмету нашего изслѣдованія. Въ виду доступности русскому читателю сочиненій Милля, изъ которыхъ главное, дѣлающее эпоху въ развитіи индивидуалистическаго направленія есть «On liberty», мы можемъ ограничиться изложеніемъ самаго существеннаго изъ этихъ воззрѣній, обращая вниманіе на установленіе связи ихъ съ предшествующимъ теченіемъ индивидуализма.

На чемъ же основывается расширеніе понятія личности у Д. С. Милля по сравненію съ Бентамомъ? Такимъ основаніемъ служитъ прежде всего измѣненіе точки зрѣнія на оцѣнку удовольствій и страданій. Чисто животное чувство — свойство личности, — увеличеніе удовольствій и уменьшеніе страданій, у Милля находитъ противовѣсъ въ предпочтеніи однихъ удовольствій другимъ по качеству. Удовольствія, высшія по качеству, должны быть предпочитаемы личностью низшимъ. Первыя, къ которымъ Милль относитъ, напримѣръ, удовольствія духовныя, болѣе достойны. Они возвышаютъ своимъ

достоинствомъ цѣнность человѣческой личности. Расцѣнка удовольствій принадлежитъ разуму индивидуумовъ, способныхъ къ самонаблюденію и сократовскому самопознанію, находящихся въ благопріятныхъ условіяхъ моральнаго опыта, но эти люди должны сообразоваться еще съ однимъ условіемъ, о которомъ скажемъ ниже. Слѣдовательно, разумъ индивида полагаетъ одни удовольствія болѣе соотвѣтствующими идеалу развитія человѣческой природы и потому морально болѣе истинными. Какъ ни старается Милль найти эмпирически генезисъ понятія достоинства и цѣнности человѣческой личности, онъ не обходится безъ нѣкоторой идеалистической теологіи. Но говоря о расцѣнкѣ удовольствій, Милль не имѣетъ въ виду только индивидуальный опытъ, но опытъ коллективный. Связующимъ элементомъ, по Миллю, между индивидуальнымъ и общественнымъ интересами служатъ, съ одной стороны разумно понятый эгоизмъ,—съ другой, чувство симпатіи. Уже Бентамъ, какъ мы видѣли, обращался къ чувству симпатіи и благоволенія. Но Милль даетъ ему болѣе методическое и конкретное оформленіе. Это чувство воспитывается при помощи ассоціаціи разума. Въ качествѣ примѣра такой ассоціаціи Милль приводитъ случай, когда индивидъ, перенеся извѣстное страданіе, сочувствуетъ другому индивиду, видя его въ аналогичномъ положеніи. Такая же ассоціація рождается въ умѣ индивида, когда онъ присутствуетъ при нарушеніи правъ и безопасности другого. Онъ невольно ставитъ себя, вслѣдствіе устройства своей психики, въ положеніе пострадавшаго, симпатизируетъ ему; отсюда возникаетъ желаніе оказать помощь въ защитѣ и добиться наказанія обидчика. Если, по Бентаму, индивидъ представляетъ изъ себя комплексъ ощущеній, иногда комплексъ консонирующихъ другому ощущеній, то, по Миллю, индивидъ есть не только единство ощущеній, но и единство закрѣпленныхъ памятью интеллектуальныхъ ассоціацій. Отсюда взглядъ Милля получаетъ болѣе широкій кругозоръ, въ поле зрѣнія его входятъ и отвергнутыя Бентамомъ неопредѣленныя и метафизи-

ческія понятія. Бентамъ остановился на своемъ узкомъ утилитаризмѣ. Тогда какъ Милль, воспользовавшись идеей ассоціаціи и накопленія ассоціацій и, не отметая эмпирическаго генезиса, даетъ попытку ихъ объясненія и наполняетъ реальнымъ содержаніемъ, конечно, далеко не безспорнымъ и опредѣленнымъ. Раціонализмъ 18-го столѣтія создалъ идею абстрактной личности, связавъ ее съ идеей природы. Эта личность съ естественными и неотъемлемыми правами являлась, повидимому, какъ deus ex machina. Хотя въ дѣйствительности ей предшествовалъ длинный процессъ накопленія индивидуалистическихъ элементовъ. Идея абстрактнаго индивида, какъ мы упоминали, была извѣстнымъ идеалистическимъ пріемомъ для надѣленія конкретнаго индивида тѣми же свойствами, какія предполагались у естественнаго индивида. Мы видѣли, что уже Бентамъ возсталъ противъ этого пріема и сдѣлалъ попытку пойти инымъ путемъ въ объясненіи и опредѣленіи сущности индивида. Какъ мы видѣли, по его мнѣнію, онъ отправлялся въ этомъ опредѣленіи отъ свойствъ эмпирической личности. Обобщая эти свойства, онъ примѣнялъ ихъ ко всѣмъ остальнымъ индивидамъ. Д. С. Милль пошелъ въ этомъ отношеніи по слѣдамъ учителя. Но отъ животныхъ свойствъ человѣческой личности онъ восходитъ, объясняя этотъ подъемъ закономъ ассоціацій, къ образованію характера личности чрезъ постоянный раціональный отборъ впечатлѣній отъ достойныхъ удовольствій, преимущественнаго стремленія къ этимъ послѣднимъ, по сравненію съ удовольствіями низшими. Отъ животнаго чувства мести, при отраженіи нападенія и отъ чувства самосохраненія, Милль восходитъ къ объясненію у индивида образованія сложнаго чувства справедливости, при помощи того же закона и чувства симпатіи. Чувство мести требуетъ наказанія обидчика. Соотвѣтствующее чувству справедливости постепенно создающее понятіе справедливости заключаетъ въ себѣ, по мнѣнію Милля, идею личнаго права. Личное право есть ничто иное, какъ притязаніе индивида обращенное къ соціальной группѣ,

охранить за нимъ извѣстное обладаніе при помощи соціальной или легальной санкціи. Увѣренность въ такомъ охраненіи есть безопасность — самый жизненный интересъ индивида, который долженъ быть гарантированъ со стороны государства и общества. Вмѣсто конкретнаго удара за ударъ и отраженія всякаго нападенія на личность, осуществляемаго ею самой, создается безопасность, поддерживаемая легальной и соціальной санкціями. И по мнѣнію Милля, понятіе справедливости образовалось у человѣчества хотя и на основѣ чувства мести и самозащиты, но окристаллизовалось и окрѣпло, съ помощью упомянутыхъ санкцій. Только онѣ могли воспитывающимъ образомъ дѣйствовать на интеллектуальную природу личности, облагораживая и, такъ сказать, оформляя животное чувство мести, противопоставляя ему нормы закона и осужденіе общественнымъ мнѣніемъ.

Такое воспитаніе, имѣющее на глазахъ Милля громадное значеніе, вполнѣ возможно вслѣдствіе способности индивида къ разумному эгоизму и всеобъемлющему чувству симпатіи, которое у утилитаристовъ служитъ своего рода философскимъ камнемъ. Прикасаясь къ нему, чувство мести обращается въ сложное и возвышенное чувство справедливости, распространяющееся на всѣхъ людей одинаково. Милль усваиваетъ ариѳметическое правило Бентама считать каждаго индивида за единицу при распредѣленіи всѣхъ индивидуальныхъ притязаній по отношенію къ обществу на основаніи справедливости. Въ понятіе ея входитъ идея равенства. Но справедливость со всѣми вытекающими изъ нея слѣдствіями, въ концѣ концовъ, по мнѣнію Милля, все таки нуждается въ критеріи пользы и Милль, ни въ коемъ случаѣ, не усматриваетъ въ ней понятія in se et per se. Если спроситъ, говоритъ Милль, на какомъ основаніи общество должно гарантировать личности индивидуальное право обладанія, то онъ признаетъ единственнымъ основаніемъ пользу всѣхъ.

Такимъ образомъ, личная и общественная польза суть два пункта, между которыми, такъ же какъ у Бентама, развивается вся сѣть болѣе тонкихъ и вмѣстѣ болѣе широкихъ эмпирическихъ обобщеній Милля, принимающихъ форму раціональныхъ понятій, содержаніе которыхъ добыто однако при помощи индукціи. Критики неоднократно указывали, что эти понятія Милля близко подходятъ къ интуитивной школѣ. Но необходимо помнить, что если Милль говоритъ о совѣсти, о долгѣ и проч., то онъ разумѣетъ подъ ними такіе же результаты ассоціацій, о которыхъ мы говорили. Совѣсть и долгъ, какъ и остальныя нравственныя чувства, не суть чувства врожденныя намъ, но развитыя въ насъ, упражняемыя волей и закрѣпленныя привычкой. Такъ, постепенно, отходя отъ метафизическихъ основаній и предпосылокъ наполняетъ Д. С. Милль понятіе индивида моральнымъ и правовымъ содержаніемъ, добываемымъ по его мнѣнію, эмпирическимъ путемъ. Но, какъ мы будемъ видѣть ниже, авторъ не избѣгаетъ аксіоматическихъ ссылокъ на природу, напоминающихъ раціонализмъ предшествующаго вѣка. Въ особенности же ссылки имѣютъ значеніе въ качествѣ основоположеній, при переходѣ Милля отъ индивидуальной морали [1]) и отъ центробѣжныхъ эгоистическихъ свойствъ индивида, къ его центростремительнымъ соціальнымъ свойствамъ, къ соціальной морали и политической теоріи.

Но прежде отмѣтимъ еще разъ пунктъ, достигнутый Миллемъ въ пониманіи индивида.

Опредѣляя достоинство индивида, его индивидуальную цѣнность, Кантъ, а вслѣдъ за нимъ В. Гумбольдтъ выставили положеніе: человѣкъ человѣку — самоцѣль. Отецъ утилитаризма — Бентамъ формально не уронилъ значенія человѣческой личности въ томъ отношеніи, что принципомъ его соціально-политической философіи было, — съ одной стороны, — признаніе каждаго индивида равноцѣннымъ участникомъ въ максимизаціи счастья;

[1]) Ср. терминъ предложенный Вундтомъ для этой отрасли: «характереологія».

съ другой стороны, чувства симпатіи и благоволенія, основа соціальной центростремительности индивидовъ, по Бентаму, дѣлали изъ гражданъ его радикальной демократіи не двѣ различавшихся между собою группы — властителей и подвластныхъ [1]), а гражданъ—сотрудниковъ въ его радикальной демократіи. Что касается Милля, то онъ охотно подписался бы подъ квалификаціей Кантомъ индивида. Кромѣ того, развивая только что упомянутые принципы Бентама, Милль полагалъ, что достоинство человѣческой личности, о которомъ мы говорили выше, побуждаетъ человѣка относиться къ другимъ индивидамъ не какъ къ рабамъ, но, согласно съ Бентамомъ, какъ къ индивидамъ равноцѣннымъ, являющимся сотрудниками въ соціальной жизни. То, что говорилъ Кантъ о долгѣ, придававшемъ личности моральную устойчивость, то, что В. Гумбольдтъ своей телеологіей дѣлалъ причиной—цѣлью индивида,—т. е. развитіе и совершенство, при условіи возможно полной свободы,—Милль воспринимаетъ въ своей моральной и соціально-политической философіи, замѣняя кантовскій трансцедентализмъ и гумбольдтовскій идеализмъ своими индукціями [2]). Тенденція англійской школы ясна: сохраняя индивидуализмъ, замѣнить метафизику естественнаго права правомъ, какъ необходимымъ условіемъ жизни и развитія индивида, объясняемымъ изъ свойствъ физики и психики человѣка. И это право есть также степень принадлежащей индивиду свободы, требуемой индивидуальностью человѣка. Но эта свобода не прирожденное метафизическое свойство личности, а внѣшнее условіе его бытія, зависимое однако отъ природы

---

[1]) Характерно его замѣчаніе: «интересы абсолютнаго правительства и подданныхъ сходятся между собой также, какъ интересы почтаря и почтовыхъ лошадей».

[2]) См. «Система Логики» К. VI. гл. IV. (М. 1899). ср. 692. прим.: «относительно нравственныхъ чувствъ мѣсто непосредственнаго эксперимента въ значительной степени заступаетъ историческій опытъ, и мы можемъ съ довольно значительнымъ приближеніемъ къ достовѣрности прослѣдить тѣ ассоціаціи, благодаря которымъ зарождаются эти чувства. Попытку такого изслѣдованія, насколько дѣло касается *чувства справедливости*, представляетъ изъ себя мое небольшое произведеніе, озаглавленное *„Utilitarianism"*.

человѣка или, правильнѣе сказать, отъ степени развитія этой природы. Если право-свобода остается зависимой отъ природы человѣка, то въ этомъ смыслѣ оно также можетъ быть названо естественнымъ, но естественнымъ, повторяемъ, въ смыслѣ условія жизни и развитія.

Основныя свойства моральнаго индивида приложены Миллемъ и къ объясненію индивида политическаго. Онъ отвергаетъ основную базу политико-индивидуалистической концепціи 18-го столѣтія, идею договора, какъ произвольную раціоналистическую гипотезу. Взамѣнъ того, отправнымъ пунктомъ соціально-политической теоріи его служитъ могущественное, прогрессирующее естественное чувство общительности у индивида [1]). Это чувство имѣетъ громадное значеніе и для верховнаго утилитарнаго принципа. Чувство общительности влечетъ за собою признаніе равенства индивидуальныхъ интересовъ. Индивидъ не только привыкаетъ уважать интересы и личность другого, но привыкаетъ ассоціировать и отождествлять индивидуальные интересы съ благомъ общества [2]). Тѣмъ не менѣе Милль категорически требуетъ отъ общества, чтобы индивидъ въ сферѣ дѣятельности, касающейся его, былъ предоставленъ полной индивидуальной свободѣ. Принципы теоріи Гумбольдта [3]) принимаются всецѣло и англійскимъ утилитаристомъ, называющимъ Гумбольдта своимъ единственнымъ и непосредственнымъ предшественникомъ. Эта ссылка чрезвычайно характерна для насъ въ томъ отношеніи, что, усваивая духъ и принципы В. Гумбольдта, Милль даетъ имъ совершенно иное обоснованіе и генезисъ индивидуальности, свободы, равенства и развитія ищетъ эмпирическимъ, а не

---

[1]) Утилитаріанизмъ гл. III.

[2]) ib.

[3]) La liberté par John-Stuart Mill. Trad. par. M. Dupont-White. 3 ed. См. Ch. III. p. 210 и предисловіе. Милль беретъ изъ Гумбольдта («Ideen») эпиграфъ для этого трактата. Въ своей автобіографіи Милль упоминаетъ о сочиненіяхъ Вилльяма Маккаля «Основа индивидуализма» и объ индивидуалистической системѣ американскаго писателя Уаррена, выраженіе котораго «господство индивидуума» Милль усваиваетъ и въ своемъ трактатѣ «On liberty».

апріорнымъ путемъ. Онъ дѣлаетъ шагъ впередъ въ развитіи интересующаго насъ направленія. Онъ защищаетъ индивида и свободу не только отъ посягательствъ государства, — что служитъ темой В. Гумбольдта, —но и отъ посягательствъ деспотизма нравовъ, обычаевъ и традиціонныхъ предразсудковъ. Въ томъ и другомъ случаѣ защита опирается на принципъ индивидуальности. Что же такое индивидуальность? Мы напрасно искали бы у автора точнаго опредѣленія этого понятія, какъ и опредѣленія понятія «общества». Однако третья глава его трактата «On liberty» носитъ заглавіе: «объ индивидуальности, какъ объ одномъ изъ элементовъ благосостоянія». Всетаки, насколько можно составить себѣ понятіе о мнѣніи Милля, индивидуальность есть комплексъ физическихъ, духовныхъ и моральныхъ свойствъ личности, дѣлающихъ его особью, а не экземпляромъ, чѣмъ она специфически отдѣляется отъ всѣхъ остальныхъ индивидовъ. Этотъ комплексъ есть оригинальное единство силъ природы, на основѣ котораго, при благопріятныхъ условіяхъ, создается прогрессирующій типъ личности, при неблагопріятныхъ — оригинальность и самобытность личности — вытравляется. Благопріятнымъ положеніемъ Милль, слѣдуя Гумбольдту, считаетъ свободу и разнообразіе личныхъ положеній; неблагопріятнымъ — деспотическое нивеллирующее вліяніе общества и государства. Съ тѣхъ поръ, какъ люди, устранивъ обособленный классъ политически господствовавшихъ, заняли преобладающее мѣсто въ государствѣ, они достигли ограниченія правительственной власти. Но и этимъ вопросъ о гарантіяхъ такого ограниченія не исчерпывается, пока не разрѣшенъ правильно вопросъ о границахъ индивидуальной свободы. Но свобода индивидуальная, т. е. свобода совѣсти, культа, слова, печати, собраній находится въ такой тѣсной связи съ противодѣйствіемъ индивида общественной средѣ, что Милль подвергаетъ тщательному изслѣдованію доводы pro и contra этихъ свободъ. Причемъ защищаетъ свободы одинаково, какъ отъ государства, такъ и отъ общества. Онъ указываетъ, что эти

индивидуальныя права получаютъ, съ достиженіемъ общества политической свободы, громадное значеніе и отчасти, благодаря такому достиженію, Милль не желаетъ сказать, что старый режимъ являлся лучшимъ средствомъ обезпеченія индивидуальной свободы, но что и новый порядокъ не представляетъ для нея такихъ гарантій, которыя настоятельно требуются самою природою личности. Общество, если представлять его какъ всю массу народа, достигнувъ права управленія собою, лишивъ этой прерогативы политически-привиллегированные классы, не завоевало себѣ такого положенія, въ которомъ каждый членъ его могъ бы управлять самъ собою, но такого, гдѣ каждымъ управляютъ всѣ, или, правильнѣе сказать, организовавшееся большинство. Отсюда, и при новомъ порядкѣ, для Милля дѣлается ясной опасность тиранiи большинства надъ меньшинствомъ. Отвѣтственность правительства, какъ уполномоченнаго представителя большинства, всетаки остается въ силѣ, въ качествѣ сдержки тиранiи [1]). Но сколь ужасной дѣлается эта тиранiя, если принимаетъ видъ кабалы надъ индивидомъ, осуществляемой самимъ обществомъ! Общество глубже проникаетъ въ личную жизнь своихъ сочленовъ; налагаетъ на нихъ невыносимое ярмо однообразнаго подчиненія правамъ, обычаямъ, предразсудкамъ и т. д., вытравляя всякую самобытность. Д. С. Милль затрагиваетъ самую сущность отрицательныхъ сторонъ политико-соціальнаго уклада, воздѣйствующихъ на индивида деспотически. Въ своихъ разсужденіяхъ объ этихъ отрицательныхъ сторонахъ, Милль имѣетъ въ виду одну лишь цѣль: выдвинуть на первый планъ индивида; въ индивидѣ онъ усматриваетъ конечную форму человѣческаго бытія. И при томъ такую форму, которая можетъ быть полезной человѣческому прогрессу чѣмъ болѣе она выдѣляется своею

[1]) См. по этому вопросу трактатъ Милля: «Представительное правленіе» гл. VII—XI. Демократія не станетъ лучшей формой правленія, если не будутъ найдены для меньшинства гарантіи того, что классъ, ставшій у власти, будетъ въ состояніи лишить меньшинство всякаго политическаго вліянія (гл. VIII).

оригинальностью. Такіе оригинальные индивиды—соль человѣчества. Они дѣлаются способными не только къ самосовершенствованію, но и къ совершенствованію другихъ, менѣе одаренныхъ и самобытныхъ. Они—творцы въ области науки и техники. Этимъ все сказано относительно ихъ значенія. И если сказанное вѣрно, то умственная цензура, нравственная полиція надъ индивидомъ, со стороны общества и государства, можетъ выставить противъ этихъ положеній Милля только одно основаніе. Индивидъ, не смотря на всю свою геніальность, легко можетъ заблуждаться и заражать своимъ заблужденіемъ другихъ. Противъ этого Милль дѣлаетъ историческое указаніе: народы и общества не менѣе способны находиться въ заблужденіи, чѣмъ индивидъ. Но допустимъ, что индивидъ дѣйствительно заблуждается. Цензура и вмѣшательство въ его дѣйствія, касающіяся только индивидуальныхъ интересовъ и не затрагивающія интересовъ другихъ, будутъ не болѣе имѣть основанія потому что примѣняющіе ихъ претендуютъ на обладаніе полной истиной. Тогда какъ процессъ раскрытія истины совершается столько же путемъ свободной критики заблужденій, сколь отдѣленіемъ въ заблужденіи зерна истины, подобно тому какъ отдѣляется золото отъ руды. Исторія показываетъ, что и сами заблужденія приносили свою пользу. Съ какой бы стороны мы не подошли къ вопросу объ отношеніи индивида къ средѣ (соціальной или политической), мы встрѣчаемъ, въ настоящее время въ особенности, тенденцію рѣшенія его въ пользу преобладанія авторитета среды. Это не отвѣчаетъ прежде всего интересамъ самой среды. Если ингредіэнтомъ прогресса является, индивидуальность, то источникомъ всякаго прогресса — индивидъ. Отъ него идетъ иниціатива открытія истиннаго и созданія благороднаго. Менѣе вмѣшательства со стороны общества и государства, болѣе свободы и притомъ полной свободы во всемъ, что не заключаетъ въ себѣ со стороны индивида вреда для другихъ. Таково заключеніе.

Разумѣется, такая граница довольно неопредѣленна. И слѣдуетъ замѣтить, что желая найти такую границу между индивидомъ и обществомъ, Милль прибѣгаетъ нерѣдко къ политическимъ понятіямъ и юридическимъ санкціямъ. Но вопроса о государственномъ невмѣшательствѣ Милль не поднимаетъ въ трактатѣ «О свободѣ» [1]).

Его интересуютъ здѣсь случаи правительственнаго вмѣшательства въ индивидуальную дѣятельность, которые не предполагаютъ нарушенія свободы индивида. Это случаи, когда правительство оказываетъ помощь гражданамъ, въ дѣлахъ, иногда превышающихъ индивидуальныя силы и требующихъ коллективныхъ усилій.

Для рѣшенія этого вопроса Милль предлагаетъ слѣдующій практическій принципъ: «наивозможно большее раздробленіе власти при полномъ достиженіи тѣхъ цѣлей, какія должна имѣть власть, и вмѣстѣ съ этимъ наивозможно большая централизація знанія и наивозможно большее изліяніе этого знанія отъ центра».

Въ видѣ примѣра примѣненія рекомендуемаго имъ правила, Милль указываетъ на штаты Новой Англіи.

IV.

Мы видѣли, какъ пытался Милль, возвышаясь надъ узкимъ эмпиризмомъ, понять и объяснить индивида не съ одной лишь чувственной, но и стороны интеллектуальной. На основѣ такого пониманія Милль далъ образъ индивида моральнаго и политическаго. При чемъ генезисъ этическихъ, соціальныхъ и политическихъ чувствъ и идей, а также основа ихъ развитія коренится, по его мнѣнію, въ естественномъ чувствѣ общежительности и въ законѣ ассоціацій. Индивидуализмъ Милля есть индивидуализмъ ассоціанизма. Милль абстрагируетъ индивиду-

[1]) Этого вопроса онъ касается въ своемъ трактатѣ по политической экономіи.

альное развитіе отъ среды и слѣдитъ за нимъ у единичной личности, подвергая наблюденію ея чувства и идеи. Нормы поведенія образуются черезъ индивидуальный опытъ или, лучше сказать, рядъ индивидуальныхъ опытовъ. Эти опыты, въ силу законовъ симпатіи, ассоціаціи и гармоніи интересовъ, получаютъ соціальное значеніе. Соціальныя нормы объяснялись Миллемъ отчасти механически, также какъ и политическія. Задача ихъ—опредѣленіе условій, благопріятныхъ для развитія индивидуальности. Индивидуальность—ферментъ слѣдующихъ соціальныхъ и политическихъ измѣненій. Вслѣдствіе такой концепціи представлялось, что каждый (онтогенетически) проходитъ путь механическаго усвоенія соціальнаго опыта и вноситъ въ него улучшеніе. Миллемъ упускалось изъ вида вліяніе соціальной среды, какъ организованнаго опыта, на индивида. Соціальная среда, будь то общество или государство, разсматривалась, какъ совокупность внѣшнихъ условій, приспособленныхъ къ требованіямъ индивидуальности. Таковъ основной мотивъ его трактата «On liberty». Если выразить этотъ мотивъ въ политико-юридическихъ терминахъ, опустивъ на моментъ изъ вида его своеобразное генетическое обоснованіе, то не ясно ли, что права на индивидуальную свободу даются не государствомъ, но составляютъ жизненное требованіе человѣческой личности, обусловленное ея природой. Въ сущности, это тотъ самый результатъ, который составляетъ квинтэссенцію революціонной доктрины, по отношенію къ теоріи индивидуальныхъ правъ. Если это, дѣйствительно, такъ, то намъ трудно понять, почему теорія политическаго индивидуализма не можетъ найти иного обоснованія, не заключеннаго въ понятіяхъ ноуменальнаго, раціональнаго и вообще метафизически объясняемаго индивида. Одно изъ обоснованій, претендующее на эмпиризмъ, мы только что разсмотрѣли у Милля. Оно является болѣе доступнымъ объясненію, такъ сказать, болѣе доказуемымъ, чѣмъ упомянутыя обоснованія метафизическаго характера. Если въ немъ заключаются извѣстные недостатки, отъ которыхъ не свободна

ни одна соціальная концепція, то эти недостатки отчасти устраняются Гербертомъ Спенсеромъ, къ детальному разсмотрѣнію доктрины котораго, въ частяхъ, касающихся нашей темы, мы сейчасъ переходимъ. Но съ другой стороны, въ обоснованіи Милля заключаются и достоинства, по сравненію съ метафизической доктриной политическаго индивида. Въ самомъ дѣлѣ, чисто раціоналистическая и метафизическая доктрина естественнаго права не могла отрѣшиться отъ какого то мистическаго сліянія права — свойства съ личностью. Съ другой стороны, утверждая также, что личность съ ея неотъемлемыми правами есть активный ферментъ политической среды, которую она можетъ формировать, по своему соизволенію, — представители революціочной доктрины, по скольку она выразилась, напр., въ декларацiи конституаты, оставляли безъ должнаго и пріемлемаго объясненія именно фактъ пассивнаго, до этихъ поръ, состоянія личности, по отношенію къ требованію признанія своихъ прирожденныхъ правъ. Что такое состояніе понималось ими дѣйствительно въ качествѣ пассивнаго, явствуетъ изъ того приведеннаго выше, объясненія, какое давалось ими бездѣйствію священныхъ правъ личности [1]). И что такое объясненіе недостаточно, показываетъ, быть можетъ, и настоящій очеркъ. Изъ него видно, какъ постепенно совершалось наростаніе индивидуалистическихъ элементовъ въ исторіи политическихъ ученій и какъ окристаллизовались эти элементы въ раціоналистически систематизированную революціонную доктрину. Если у Бентама, затѣмъ у Милля, мы встрѣчаемъ иную основу, чѣмъ метафизическое естественное право, прирожденное личности, которымъ защищается гражданинъ отъ всевластія государства, какъ думали еще Спиноза и Локкъ, то и не исполняетъ ли той роли, по отношенію къ ограниченію государственнаго абсолютизма, выдвигаемая утилитаризмомъ идея эмпирическаго индивида, т. е. своеобразное

[1]) До эпохи революціи.

пониманіе, объясненіе и понятіе о человѣческой природѣ, бытіе которой, согласно законамъ жизни, немыслимо безъ признанія извѣстныхъ условій ея существованія. Какъ не называть эти условія существованія, прирожденнымъ ли правомъ—свойствомъ личности, или формой индивидуально-функціональнаго ея развитія, результатъ одинъ: соціальная и политическая среда не можетъ посягнуть на отрицаніе ихъ безъ ущерба для законовъ развитія человѣческой природы и человѣчества. Такимъ образомъ, вмѣсто этатическаго, теократическаго и метафизически-индивидуалистическаго нормопониманій, чрезъ которыя прошло развитіе интересующаго насъ направленія, мы имѣемъ въ англійской философіи новый и прежде всего методологическій фазисъ его: попытку пониманія нормъ, основаннаго на эмпирическомъ методѣ изслѣдованія законовъ человѣческой природы. Но гдѣ искать principium individuationis, исходя не изъ узкихъ наблюденій надъ развитіемъ и совершенствованіемъ единичной личности, а изъ общихъ законовъ природы, среди которой живетъ индивидъ и которую не приходится разсматривать только какъ внѣшнюю среду для дѣятельности индивида, но какъ матеріалъ, формующій или формируемый въ индивидуальныя особи,—вотъ вопросъ, который выходилъ за предѣлы эмпирическихъ обобщеній Милля. И съ нимъ тѣсно связанъ другой о взаимоотношеніи между особью и средой. Бентамизмъ и эмпиризмъ Милля не могли дать этому послѣднему никакого другого объясненія, кромѣ проблематической идентичности интересовъ и симпатіи на основѣ естественнаго чувства общенія. Доказать идентичность этихъ интересовъ было тѣмъ болѣе трудно, стоя на точкѣ зрѣнія эгоизма, т. е. «постояннаго тяготѣнія къ самому себѣ», что, по эмпирической концепціи утилитаризма, приходилось бы каждому индивиду начинать сызнова ассоціативную работу превращенія эгоизма въ симпатію и альтруизмъ. Милль далъ весьма неопредѣленную формулу отграниченія индивидуальныхъ интересовъ отъ вторженія общества и государства, но не далъ

формулы, которая могла бы координировать и тѣ и другіе интересы на основаніи общаго принципа. Такіе недостатки указывались совершенно справедливо критиками утилитарной теоріи морали и политики.

Посмотримъ, насколько они устраняются въ дальнѣйшемъ развитіи индивидуалистическаго направленія на болѣе широкихъ основаніяхъ, предложенныхъ Спенсеромъ.

V.

Эволюціонная теорія Спенсера, убѣжденнаго защитника политическаго индивидуализма, требуетъ болѣе подробнаго разсмотрѣнія. У предшествующихъ писателей доктрина политическаго индивидуализма не находилась въ такой тѣсной логической и органической связи съ основными принципами всего ихъ міровоззрѣнія. Напр., Бентамъ разрабатывалъ, главнымъ образомъ, практическую систему морали и права. Какъ мы говорили, онъ былъ противникомъ Блекстона и др. писателей, принимавшихъ теорію естественнаго права. Онъ сталъ родоначальникомъ той школы англійскихъ правовѣдовъ, которая клеймила двусмысленность, неточность, ирреальность понятія естественнаго права. Гербертъ Спенсеръ отнесся къ такой критикѣ естественнаго права иначе. Онъ, предшествуемый въ этомъ отношеніи Д. С. Миллемъ, ищетъ генезисъ реальныхъ элементовъ, которые, по его мнѣнію, наполняютъ понятіе естественнаго права яснымъ, конкретнымъ и научно обоснованнымъ содержаніемъ. Этимъ онъ вынимаетъ изъ идеи естественнаго права ея метафизическую душу, дѣлаетъ реальной идеей, выросшей на почвѣ исторической дѣйствительности, не лишая ее значенія идеальной цѣнности. Спенсеръ возвысился и надъ психологическимъ ассоціанизмомъ—базою индивидуалистической концепціи Д. С. Милля. Связь между индивидуальной свободой и политической формой, которую мы видѣли у Милля, да и у всѣхъ предшествующихъ сторонниковъ политическаго индивидуализма, объяснялась въ значительной степени механи-

чески. Спенсеръ впервые сдѣлалъ попытку установить эту связь, исходя изъ общихъ законовъ положенныхъ имъ и въ основу космогоніи, указать взаимоотношеніе между индивидомъ и средой, въ ихъ поступательномъ развитіи. Словомъ, онъ подходитъ къ позитивному пересмотру проблемы естественно-правовой доктрины, владѣя громаднымъ матеріаломъ, добытымъ съ помощью наблюденія и историческаго опыта множества народовъ и государствъ, въ различныхъ фазахъ ихъ историческаго существованія. И разрѣшаетъ ее, опираясь на идею развитія. Философія государства, ко времени Спенсера, подъ вліяніемъ Огюста Конта и Милля, а ранѣе подъ вліяніемъ отчасти разсмотрѣнной нами выше исторической школы юристовъ, сдѣлала сильный наклонъ къ естественно-научному и историко-сравнительному методу. Это замѣчается и у писателей Франціи, сдѣлавшихъ отправными пунктами своихъ государственныхъ изслѣдованій, принципы великой французской революціи, и у нѣмецкихъ теоретиковъ конституціонализма, среди которыхъ еще были живы традиціи Канта и Фихте, хотя у нихъ въ значительно меньшей степени.

Тѣмъ не менѣе и нѣмецкая философія права 19-го в. сильно поддались вліянію позитивнаго направленія, о чемъ свидѣтельствуютъ не только этнологическія изслѣдованія государствовѣдовъ въ родѣ А. Поста, но и творенія Рудольфа фонъ-Іеринга. Поэтому, хотя Г. Спенсеръ, подвергшій соціологической разработкѣ вопросы государственнаго права, остающіеся также и до сихъ поръ предметомъ догматическихъ конструкцій, безъ которыхъ при изложеніи науки нельзя обойтись, не можетъ быть признанъ піонеромъ приложенія естественно-научнаго метода къ политическимъ изслѣдованіямъ, однако онъ является могучимъ и всеобъемлющимъ умомъ этого направленія. Вотъ почему, принимая во вниманіе рѣзко выраженныя индивидуалистическія воззрѣнія Спенсера, необходимо остановиться на элементахъ его философіи, имѣющихъ отношеніе къ нашей темѣ, чтобы составить себѣ понятіе о томъ

положеніи, которое занимаетъ политическій индивидуализмъ, сойдя съ метафизической почвы. Найдетъ ли онъ здѣсь для себя такіе же благопріятные элементы, какіе дала ему метафизическая доктрина естественнаго права?

Принципъ сохраненія энергіи, общій всей наукѣ естествознанія, какъ извѣстно, — основной принципъ синтетической философіи эволюціонизма. Въ приложеніи къ пониманію человѣческой личности не является ли онъ научно объясненнымъ принципомъ, метафизическій абрисъ котораго, мы, въ свое время, отмѣтили у Спинозы (suum esse conservare) — это принципъ самосохраненія и самоутвержденія личности? Онъ выражаетъ собою силу, свойственную человѣческой личности, названную силой тяготѣнія къ самому себѣ. Указаніе на чувство, составляющее одинъ изъ корней человѣческаго поведенія, разсматривается и объясняется въ связи съ общимъ космологическимъ закономъ и отвѣчаетъ гипотезѣ Спенсера, что принципы, руководящіе дѣятельностью и поведеніемъ человѣка и обществъ суть одни и тѣ же всеобъемлющіе принципы всего мірового космоса. Такой широкой и глубокой постановки политическій индивидуализмъ не достигаетъ ни у одного изъ разсмотрѣнныхъ нами мыслителей, притязавшихъ на построеніе цѣльной и систематической, политической доктрины. Эта постановка проблемы не мирится съ узкимъ утилитарнымъ эмпиризмомъ. Бентамъ, тѣмъ болѣе Милль, по мнѣнію Спенсера, сами не удовлетворялись одними эмпирическими индукціями. Нѣкоторыя ихъ положенія этимъ методомъ не могли быть получены [1]). Въ примѣненіи къ политикѣ, эмпиризмъ еще болѣе узокъ. Онъ ведетъ къ законодательству по случаю, т. е. отрицаетъ «общіе законы соціаль-

---

[1]) Напр., правило Бентама: «каждый признается за одного, никто не болѣе, чѣмъ за одного», Милля—«принципъ максимизаціи счастья лишенъ смысла, пока счастье одного лица не признается точно такимъ же, какъ и другого». Какъ, спрашиваетъ Спенсеръ, можетъ быть получено путемъ индукціи положеніе: «всѣ люди имѣютъ равныя права на счастье».

ной жизни»,. съ которыми если они, дѣйствительно, существуютъ [1]), законодателю должно сообразоваться.

Спенсеръ не отрицаетъ эмпиризма, но не ограничивается имъ однимъ и критикуетъ его, когда онъ приводитъ къ солипсизму въ гносеологіи и этикѣ. Идя далѣе Милля, Спенсеръ не разсматриваетъ человѣка изолированно, но вводитъ его въ общее міровое цѣлое, не выдѣляетъ антропоцентрически изъ ряда остальныхъ живыхъ существъ, но изучая ихъ старается найти объяснительные элементы для человѣка. Всякій организмъ образуется черезъ извлеченіе веществъ изъ окружающей среды. По мѣрѣ развитія, онъ перестаетъ быть физически подобнымъ окружающей средѣ. Развитіе организма особи обнаруживаетъ двоякое свойство: дифференціацію ея частей и дифференціацію всей особи отъ окружающей среды. Ростъ особи есть, такимъ образомъ, ничто иное, какъ индивидуализація. Это дѣйствіе непрерывнаго закона міровой эволюціи, т. е. перераспредѣленія матеріи и движенія. А эволюція есть ничто иное, какъ переходъ отъ неопредѣленной, безсвязной однородности къ опредѣленной, связной разнородности, сопутствуемый интеграціею матеріи и разсѣяніемъ движенія.

Здѣсь мы должны отмѣтить, что положеніе особи, согласно этому закону, таково, что ея индивидуализація идетъ парал-

---

[1]) Общество, разсматриваемое какъ аггрегатъ взаимно зависящихъ частей, не можетъ служить объектомъ случайныхъ, принципіально не обоснованныхъ законодательныхъ экспериментовъ. Ошибка такихъ государственныхъ, эмпириковъ заключается въ томъ, что, принаравливая издаваемый законъ и, сообразуясь лишь съ ближайшими обстоятельствами, они упускаютъ изъ вида, что слѣдствія такого закона идутъ гораздо далѣе этихъ обстоятельствъ, въ силу принципа, называемаго Спенсеромъ плодящей причинностью, и производятъ эффекты, становящіеся, въ свою очередь, причинами. Результатомъ можетъ быть нѣчто противоположное ожиданіямъ, связывавшимся съ изданіемъ закона. (Они базируютъ трактатъ «Индивидъ противъ государства». Мы пользовались парижскимъ пятымъ изданіемъ L'individu contre l'état. Trad. par I. Gerschel. Alcan 1901). Политикъ-практикъ оказывается, такимъ образомъ, въ сущности самымъ нелѣпымъ изъ теоретиковъ. Уже эти методологическіе принципы Спенсера показываютъ, что его индивидуализмъ долженъ быть связанъ съ общими законами; индукція должна быть дополнена дедукціей.

лельно съ опредѣленіемъ ея отношенія къ оружающей средѣ. Другими словами, это есть процессъ упорядоченія ея отношеній къ средѣ, бывшихъ до того времени менѣе опредѣленными и хаотичными. Такой же процессъ наблюдается и въ эволюціи міровой матеріи, т. е. въ эволюціи планетъ.

Психическая жизнь особи подлежитъ дѣйствію того же закона. Какъ физическая жизнь организма поддерживается избирательной ассимиляціей веществъ (чрезъ приспособленіе внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ) путемъ накопленія опыта [1]). Спенсеръ шагъ за шагомъ разсматриваетъ проявленія психической жизни отъ самыхъ простѣйшихъ элементовъ, отъ рефлекса до памяти, разума, воли. Но мы должны обратить вниманіе, главнымъ образомъ, на слѣдующее обстоятельство; важное не только для характеристики его доктрины, но и для сравненія этическихъ и политическихъ воззрѣній Спенсера съ предшествующими утилитаристами. Когда Спенсеръ говоритъ объ опытѣ, какъ средствѣ психическаго развитія индивида, онъ подразумѣваетъ не только опытъ индивидуальный, но и опытъ предшествующихъ поколѣній (психо-физіологическій филогенезисъ), опытъ унаслѣдованный особью отъ предковъ рода [2]). Индивиду, въ силу филогенезиса, какъ бы прирождено то, что добыто психическимъ опытомъ предшествующихъ поколѣній. Вотъ почему, имѣя въ своемъ безотчетномъ распоряженіи индивидуально-окристализованный опытъ, индивидъ склоненъ полагать, что обладаетъ интуитивнымъ знаніемъ. Такимъ образомъ, Спенсеръ вскрываетъ біо-психо-генетическіе корни апріорныхъ идей, врожденныхъ свойствъ, а слѣдовательно, и прирожденныхъ

---

[1]) Наведенія психологіи. См. въ особенности «Общій синтезъ» и «Спеціальный синтезъ».

[2]) Спенсеръ доказываетъ, что гносеологическій эмпиризмъ ассоціаціонной школы не въ состояніи послѣдовательно придти къ установленію понятія необходимости, т. е. понятія о томъ, что связь вещей внѣшняго міра адэкватна связи представленія о нихъ нашего психическаго опыта. И эмпирики должны допустить реальность бытія, т. е. истину, которая не можетъ быть получена эмпирически.

правъ. «То что вы называете естественнымъ правомъ»,— могъ бы сказать Спенсеръ метафизикамъ,— «есть не врожденная идея о какихъ то свойствахъ свободы и равенства, присущихъ человѣческой личности, а консолидированный продуктъ эмоцій и идей тѣхъ, кто страдалъ отъ несоотвѣтствія между своею индивидуальностью и соціальной средой, кто старался объяснить такое несоотвѣтствіе новымъ нормопониманіемъ и объяснивъ, ввести во всеобщее сознаніе. Законъ, аналогичный біологическому. Поскольку организмъ физически подобенъ окружающей средѣ, постольку онъ является пассивнымъ участникомъ ея жизни. И съ другой стороны, постольку онъ обнаруживаетъ несходство со средою, поскольку онъ чувствуетъ въ себѣ способность и силу сопротивленія. Ассимиляція элементовъ среды достигаетъ въ организмѣ той степени, на которой передъ нами является уже сформировавшаяся особь, и на которой она въ состояніи противопоставлять себя средѣ, другими словами, осуществлять законъ самосохраненія и самоутвержденія. Въ противномъ случаѣ, если нѣтъ индивидуально сорганизованнаго существа, особь не въ силахъ сохранить себя и погибаетъ, благодаря невозможности найти и создать благопріятныя условія, бороться съ враждебными силами физической или соціальной среды, т. е., въ послѣднемъ случаѣ, она погибаетъ отъ другихъ особей, болѣе сильныхъ. Спенсеръ сходится здѣсь съ закономъ Дарвина. Именно: естественный отборъ совершается при посредствѣ наиболѣе индивидуально совершенныхъ особей; у нихъ имѣются свойства, которыми особи выдѣляются, по сравненію съ остальными экземплярами вида. Организмы наиболѣе простые и однородные по структурѣ, говоритъ Спенсеръ, наиболѣе подвержены опасностямъ разрушенія. Но чѣмъ выше особь по своимъ интеллектуальнымъ свойствамъ, чѣмъ сложнѣе въ ней нервная структура, тѣмъ болѣе развиваетъ она способность избирательнаго усвоенія и силу самосохраненія и самоутвержденія. Такую особь Спенсеръ называетъ достигающей высшей степени индивидуализаціи. Это—«высшее проявленіе индивидуаціи въ чело-

вѣкѣ, одаренномъ самосознаніемъ», т. е. сознаніемъ своего «я». Собственно говоря, индивидуація есть достиженіе особью, по отношенію къ средѣ, положенія большаго или меньшаго равновѣсія. Объясненіе нормъ, при которыхъ достигается состояніе бо́льшаго или меньшаго равновѣсія, составляетъ задачу этики. [1]) Этическія нормы, по мнѣнію Спенсера, суть ничто иное, какъ опредѣленія такихъ условій, при которыхъ индивидуація достигаетъ высшей степени развитія. При чемъ, этическимъ, въ совершенномъ смыслѣ этого слова, можетъ быть названъ не тотъ индивидъ, у котораго импульсомъ нравственнаго поведенія будутъ бентамовскія санкціи, а все его существо in se et per se, пропитанно моральностью настолько, что между моральной и эмоціально-интеллектуальной личностью можно поставить знакъ тождества. (Говоря о такой тенденціи въ развитіи нравственности, Спенсеръ напоминаетъ слова Г. Мэна, называемыя имъ глубокой истиной,— «единицею древняго общества была семья», а единицею «современнаго общества является индивидъ»).

---

[1]) Эмпирическій утилитаризмъ утверждалъ центръ тяжести на индивидуальномъ чувствѣ удовольствія и страданія, а гносеологическій эмпиризмъ, какъ мы видѣли, утверждалъ познаніе на индивидуальномъ опытѣ. Эмпиризмъ дѣлалъ здѣсь ту же ошибку, которую допускалъ раціонализмъ картезіанства. Эта ошибка—соллипсизмъ. Человѣкъ разсматривается по отношенію, и къ другимъ живымъ существамъ, и по отношенію къ другимъ людямъ слишкомъ обособленно. Мы видѣли, что Спенсеръ ввелъ человѣка, сохраняя значеніе принципа индивидуаціи, въ рядъ живыхъ существъ всего міра. О второй поправкѣ утилитаріанской доктрины говоритъ самъ Спенсеръ въ письмѣ къ С. Миллю: мораль, въ собственномъ смыслѣ, есть наука о надлежащемъ поведеніи. Она имѣетъ своимъ предметомъ объясненіе, какъ и почему нѣкоторые виды поведенія пагубны, другіе полезны. Эти благія и дурныя послѣдствія не могутъ быть случайными, но должны быть необходимыми слѣдствіями, вытекающими изъ природы вещей. (Любопытно сравнить съ этимъ опредѣленіе законовъ Монтескье. См. выше). Въ задачу науки о нравственности входитъ дедуктивное выведеніе изъ законовъ жизни и условій существованія того, какіе акты влекутъ за собою счастье и какіе—вредъ. (Милль въ отвѣтъ отказался признать, что слѣдствія должны быть необходимыми). Такимъ образомъ, Спенсеръ поправляетъ ошибку утилитаріанскаго эмпиризма, утверждающаго: всякій индивидъ стремится къ счастью. Онъ дополняетъ это положеніе отвѣтомъ: почему всякій индивидъ и, слѣдов., всѣ люди стремятся къ счастью?

Принципъ справедливости, представляющій по Спенсеру, собою idée mére, нравственности заключается, въ томъ законѣ (Индукціи Соціологіи § 322) что каждая особь должна пользоваться поддержкой пропорціонально своей безпомощности, но, достигши зрѣлаго возраста, она должна пользоваться выгодами пропорціонально своему поведенію. Не подчиняясь такому закону, видъ вымеръ бы въ одно поколѣніе. Этотъ законъ служитъ у Спенсера связующимъ звеномъ между общими выводами соціологіи и ученіемъ о правѣ и государствѣ. Къ нему [1]) Спенсеръ возвращается въ этикѣ общественной жизни; глава ея названная: «Справедливость» посвящена этому ученію, на которомъ мы и остановимся, въ связи съ мыслями, развиваемыми авторомъ въ трактатѣ «Индивидъ противъ государства». Здѣсь, въ ученіи о соціальной этикѣ, приведенный выше законъ индивидуальной нравственности, [2]) дополняется слѣдующимъ коррективомъ: дѣйствія особи, опредѣляемыя ея природой, должны находить необходимое ограниченіе въ томъ, чтобы не препятствовать такимъ же дѣйствіямъ другихъ особей [3]). Переходя къ человѣческой справедливости, Спенсеръ остается вѣрнымъ своему общему закону всеобъемлющей эволюціи: подобно тому, какъ развитіе человѣческой жизни есть дальнѣйшее развитіе дочеловѣческой жизни, говоритъ онъ, такъ и человѣческая справедливость есть развитіе дочеловѣческой справедливости. Въ обоихъ случаяхъ справедливость—регуляторъ взаимоотношеній между индивидомъ и соціальной средой. Зарождающіяся, вслѣдствіе такихъ взаимоотношеній, чувства и идеи справедливости заключаютъ элементы двоякаго вида: эгоистическія и и альтруистическія (чувства), отрицательныя и положительныя (идеи). Всякія помѣхи, причиняемыя дѣятельности индивида возмущаютъ его эгоистическое чувство справедливости. Зажмите

---

[1]) Основанія науки о нравственности §§ 247—249.

[2]) Онъ же называется Спенсеромъ въ главѣ о «справедливости» закономъ дочеловѣческой справедливости.

[3]) ib. § 253.

ноздри живого существа, привяжите его за ногу,—оно станетъ рваться, чтобы освободиться на волю, добиться свободы. Оно будетъ возмущено насиліемъ, его эгоистическое чувство справедливости попрано. Перейдите отъ этого простѣйшаго вида нарушенія свободы къ болѣе сложнымъ, отъ этого механическаго и физіологическаго униженія къ болѣе широкимъ отношеніямъ, то личной, то политической, то экономической (классовыя противорѣчія) зависимости, то, наконецъ, къ реагированію на самыя ничтожныя перемѣны въ государственной структурѣ, и вы легко прослѣдите, какъ этотъ индивидуальный ферментъ выростаетъ въ сложное и чуткое чувство индивида, пригодное въ качествѣ регулятора для самой сложной среды—отъ органической до неорганической, по терминологіи Спенсера, включительно.—Эгоистическое чувство справедливости частью переходитъ въ альтруистическое подъ вліяніемъ воспитывающаго дѣйствія соціальныхъ мотивовъ и санкцій. Среди нихъ лейтмотивомъ служитъ страхъ возмездія, принимающій самыя разнообразныя — отъ грубо физическихъ до идеальныхъ — формы, отъ эгоистическаго чувства справедливости въ т. н. ius talionis—до уваженія предъ общественнымъ мнѣніемъ включительно, —что бываетъ, разумѣется, уже на самыхъ развитыхъ стадіяхъ соціальной структуры. Здѣсь оно доходитъ до мощнаго, почти непреоборимаго, въ наиболѣе чуткихъ личностяхъ—особенно, импульса, заставляющаго индивидовъ отстаивать политическіе интересы согражданъ [1]).

Обращаясь къ закону: «каждая особь должна подвергаться слѣдствіямъ, вытекающимъ изъ ея природы и дѣятельности», Спенсеръ на основаніи его указываетъ, что положительнымъ моментомъ идеи справедливости является признаніе принципа неравенства, т. к. природа каждой особи индивидуальна. Второй принципъ закона, требующій одинаковаго для всѣхъ ограниченія дѣятельности заключаетъ въ себѣ принципъ равенства.

---

[1]) См. гл. Справедливость §§ 261—265.

Исторія положительнаго права обнаруживаетъ рядъ колебаній между этими принципами и постепенный наклонъ—современная эпоха—къ равенству, проводимому законодательнымъ порядкомъ вплоть до пониманія этого равенства приверженцами соціализма [1]).

Исторія развитія философско-правовыхъ и политическихъ идей, по мнѣнію Спенсера, вскрываетъ ту же индивидуально-эгалитарную тенденцію. Если въ началѣ развитія,—(античный этатизмъ, средневѣковой теократизмъ)—преобладало неравенство, то теперь наблюдается стремленіе къ абсолютному равенству. Это крайности. Защитники полярныхъ мнѣній слишкомъ догматичны и раціоналистичны. Тогда какъ опытъ и дедуктивное изслѣдованіе согласно отмѣчаютъ въ чувствѣ и идеѣ справедливости два момента, два принципа, а не одинъ. И потому, правильная постановка и рѣшеніе вопроса, по мнѣнію автора синтетической философіи, заключаются не въ произвольномъ устраненіи или замѣненіи одного принципа другимъ, а въ нахожденіи между ними правильной координаціи, соотвѣтствующей объективной дѣйствительности, правильнѣе указывающей направленіе въ постепенномъ измѣненіи этого соотношенія. Разрѣшеніе проблемы, ставимой себѣ Спенсеромъ, связано съ основнымъ вопросомъ общественной жизни [2]). Происходятъ ли измѣненія соціальной структуры по направленію къ господству общества надъ индивидомъ, или же обратно? Искомое взаимоотношеніе обоихъ моментовъ справедливости Спенсеръ опредѣляетъ своей примирительной формулой: каждому предоставляется свобода дѣйствій по своему усмотрѣнію, при условіи не нарушать такой же свободы другихъ. Разумѣется, въ этой формулѣ исключается пониманіе свободы, какъ свободы насилія; напротивъ, въ ней находится предѣлъ насилію. Доказательства ея истинности приводятся апріорныя и индук-

---

[1]) Основанія соціологіи § 369 (XXV гл.).
[2]) Основанія соціологіи гл. XXIII § 847.

тивныя. Идея равенства ограниченій implicite заключена въ религіозномъ и нравственномъ опытѣ и вѣрованіяхъ народовъ. Ее мы находимъ и въ идеѣ естественнаго права, поддерживаемой даже такими эмпириками-юристами, какъ Austin, не говоря о нѣмецкихъ философахъ права. Вездѣ и всегда подразумѣвается этотъ неоспоримый авторитетъ закона, господствующаго въ царствахъ животныхъ и человѣка. По мѣрѣ проясненія въ сознаніи людей, онъ принимаетъ форму закона равной свободы. Если въ достовѣрности этого закона убѣждаютъ насъ всѣ возможныя для человѣческаго разума средства познаванія, то не должны ли мы признать за нимъ авторитетъ, превосходящій всѣ другіе? Если мы сдѣлаемъ выводы изъ закона равной свободы, одинаково ограниченной для каждаго индивида, и провѣримъ каждый изъ выводовъ индуктивно, то увидимъ, что выводы эти находятся въ полномъ соотвѣтствіи, какъ съ господствующими этическими понятіями, такъ и съ нормами положительнаго права.

И здѣсь именно Спенсеръ настаиваетъ на коренномъ пунктѣ своего индивидуализма. Онъ утверждаетъ, что сфера свободы для каждаго индивида [1]) — есть, въ сущности, его естественное право, какъ бы презрительно не относились къ этому термину, по причинѣ многовѣковыхъ заблужденій, соединявшихъ въ немъ наряду съ истинными и ложныя идеи.

Это моментъ для доктрины индивидуализма весьма знаменательный. Неотъемлемыя права гражданина и человѣка французской декларацiи 1789 г. и апріорной политической философіи 18 стол., сданныя въ архивъ эмпириками утилитаристами, въ родѣ Бентама, вновь выступаютъ передъ нами, наполненныя реальнымъ содержаніемъ, опирающимся на научныя данныя.

Спенсеръ дѣлаетъ выводъ имѣющій огромное значеніе для политическаго индивидуализма и тѣсно связанный съ выше-

[1]) Т. е. предѣлъ, опредѣляемый имъ на основаніи выводовъ изъ формулы справедливости и индуктивной провѣрки ихъ.

упомянутымъ закономъ равно-ограниченной свободы (и ея различныхъ видовъ, т. е. естественныхъ правъ индивида) [1]).

Положительное право не служитъ гарантіей для естественныхъ, индивидуальныхъ правъ. Законы государства сами получаютъ гарантію отъ этихъ правъ.

Права, относимыя Спенсеромъ къ числу индивидуальныхъ, естественныхъ суть: 1) право физической неприкосновенности; 2) право свободы передвиженія; 3) право пользованія естественной средой; 4) право собственности; 5) право невещественной собственности; 6) право даренія и завѣщанія; 7) право свободы обмѣна и договора; 8) право свободы промышленности; 9) право свободы, совѣсти и культа и 10) право свободы слова и печати.

Исторія развитія каждаго изъ правъ показываетъ, что «накопленіе опытовъ побудило людей установить законы, гармонирующіе съ различными выводами, вытекающими изъ принципа разной свободы».

Рабство смѣняется высокимъ уваженіемъ къ человѣческой личности. Рогатки и сторожа, мѣшавшіе на каждомъ шагу передвиженію индивидовъ, — постепенно снимаются, и въ предѣлахъ родной территоріи, такъ и въ чужихъ странахъ.

Произвольныя вмѣшательства въ собственность и ограниченія, напр., въ видѣ регламентаціи качества товаровъ въ производствѣ, въ пользованіи собственностью (напр., родъ одежды, число лошадей въ экипажѣ), въ дареніи, въ передачѣ и проч. постепенно исчезли. Взглядъ на землю, какъ на собственность одного лишь государя, уступаетъ мѣсто признанію правъ каждаго на землю [2]). Верховная собственность на землю

---

[1]) Гл. XXII Основанія этики. Права—это ничто иное, какъ равныя стороны общей свободы, дозволяющей человѣку достигать желанныхъ цѣлей лишь съ такими ограниченіями, которыя зависятъ отъ присутствія другихъ людей, подобнымъ же образомъ преслѣдующихъ подобныя же цѣли.

[2]) Впослѣдствіи г. Спенсеръ измѣнилъ свой взглядъ на практическое разрѣшеніе аграрнаго вопроса. Но, какъ читатель могъ замѣтить, настоящій очеркъ,—въ частности разборъ доктрины г. Спенсера,—касается политической

признается не за государемъ, а за обществомъ, чѣмъ оправдывается экспропріація для общественныхъ надобностей [1]).

Вообще, разсматривая исторію права собственности, мы замѣчаемъ его индивидуализацію, начиная съ постепеннаго исчезновенія первобытнаго земельнаго коммунизма, вмѣшательство въ него агентовъ правительства, защиты его, доходящей до наказанія кражи рѣпы, кончая признаніемъ за индивидомъ этого же права на предметы невещественные: литературные и научные труды, пѣсню и даже идею какого-либо техническаго изобрѣтенія.

Смыслъ индивидуализаціи, какъ тенденціи въ развитіи субъективно-политическихъ правъ, (по современной терминологіи), — проясненіе и осуществленіе принципа справедливости, — обнаруживается въ предоставленіи индивиду исключительнаго господства надъ результатами своего труда и сопряженными съ ними выгодами, полученными благодаря его дарованіямъ. Этихъ результатовъ труда и выгодъ «другія лица не могутъ отнять у него, не потребовавъ для себя болѣе значительной свободы дѣйствія, чѣмъ сколько онъ (индивидъ) требуетъ и такимъ отнятіемъ нарушаютъ тотъ же законъ» [2]).

Подобный же процессъ индивидуализаціи замѣчается и въ исторіи развитія правъ обмѣна, договора и промышленной свободы, долгое время находившихся подъ игомъ вмѣшательства и контроля сначала самихъ властей (родовой укладъ дикихъ племенъ, феодалы, цехи и т. д.), затѣмъ правительственныхъ агентовъ (регулированіе товарныхъ цѣнъ, найма,

---

стороны взаимоотношеній между индивидомъ и государствомъ, при чемъ авторъ останавливается болѣе на основаніяхъ, наростанія, видоизмѣненіи и группировкѣ элементовъ политическаго индивидуализма, о чемъ онъ уже говорилъ въ Предисловіи къ 1-ому выпуску.

[1]) Въ той же главѣ онъ говоритъ: «Право нынѣшнихъ землевладѣльцевъ можетъ быть справедливымъ образомъ устранено лишь въ томъ случаѣ, если существуетъ предшествующее ему право общества, взятаго въ цѣломъ; а это предшествующее право общества состоитъ изъ суммы отдѣльныхъ правъ его членовъ.

[2]) «Справедливость» гл. XII.

заработной платы и пр.). Права индивида, признанныя раньше другихъ, права свободы, убѣжденія, культа, слова и печати, излагаются Спенсеромъ въ концѣ, такъ какъ они менѣе всего вызываютъ противъ себя возраженій.

Отмѣтивъ и здѣсь постепенное признаніе за индивидомъ субъективно-политическихъ правъ, Спенсеръ дѣлаетъ выводъ, признаваемый имъ вѣрнымъ также и относительно всѣхъ предшествующихъ сторонъ индивидуальной свободы. Расширеніе этихъ правъ идетъ вмѣстѣ съ измѣненіемъ типа государствъ. Такихъ типовъ у Спенсера находимъ три. Два чистыхъ и одинъ смѣшанный, или переходный. Типъ воинствующаго государства, основанный на желѣзной дисциплинѣ и типъ промышленный, основанный на договорномъ началѣ; наконецъ типъ средній между этими двумя конечными моментами государственной эволюціи.

Поскольку цѣлью государства служитъ война или готовность и стремленіе къ войнѣ, что выражается, обыкновенно, словомъ милитаризмъ, постольку становится необходимымъ подчиненіе индивида государству. И наоборотъ, племена и государства настроенныя мирно, занятыя культурной работой, обнаруживаютъ тенденцію къ индивидуальной свободѣ.

Государства смѣшаннаго типа характеризуются такимъ строемъ, который допускаетъ комбинацію или компромиссъ между свободой и подчиненіемъ индивида, тѣмъ большимъ, чѣмъ болѣе развитъ въ странѣ милитаризмъ и свободой, тѣмъ большей, чѣмъ болѣе развитъ въ странѣ мирный индустріализмъ. Въ настоящее время еще не находится государства, осуществившаго въ своихъ жизни и строѣ законъ равной свободы для индивидовъ. Но соціальное развитіе государства идетъ по пути все большаго и большаго осуществленія закона свободы, какъ подсказываютъ намъ это «императивы моральнаго сознанія, происшедшаго отъ непрерывной соціальной дисциплинировки» и какъ приводитъ насъ къ этому «обобщеніе опыта человѣческаго, насколько онъ записанъ въ послѣдовательно развива-

ющемся законодательствѣ; т. к. мы видимъ, что по мѣрѣ развитія цивилизаціи, постоянно возростала государственная поддержка личныхъ правъ и въ то же время постепенно убывало правительственное нарушеніе такихъ правъ».

Однако относительная этика, принимающая во вниманіе условія соціальной жизни, основываясь на законѣ частичныхъ пожертвованій индивида на благо и преуспѣяніе вида, не отвергаетъ извѣстныхъ ограниченій для всѣхъ изложенныхъ видовъ свободы. Основанія такихъ ограниченій коренятся въ самомъ строѣ общества, которое необходимо приспособляется къ защитѣ отъ вражескихъ нападеній извнѣ. Эти ограниченія оправдываются даже для такихъ индивидуальныхъ правъ, какова, напр., свобода убѣжденій, именно въ томъ случаѣ, когда «открыто поддерживаемыя убѣжденія стремятся ослабить способность общества къ защитѣ противъ враждебныхъ обществъ» [1]).

Тѣ же ограниченія признаются умѣстными относительно свободы печати, передвиженія et cet., и умѣстными лишь въ случаѣ оборонительной политики. Аггрессивная политика не можетъ служить оправданіемъ ограниченій, т. к. она есть уклоненіе отъ нормальной тенденціи: приближаться къ осуществленію закона равной свободы.

Защита вида жертвами отдѣльныхъ особей, основанная на этическомъ постулятѣ,—вызывается необходимостью сохраненія вида. Въ нападеніи эта необходимость отпадаетъ ибо оно не согласуется съ закономъ равной свободы, потому что нападающій притязаетъ на большую свободу, чѣмъ объектъ нападенія.

Упомянутое раздѣленіе государствъ на типы военный и трудовой служитъ для Спенсера канвой въ его дальнѣйшихъ изслѣдованіяхъ относительно природы, устройства, предѣловъ дѣятельности государства и положенія индивида въ государствѣ.

[1]) «Справедливость» гл. XVII

Что касается послѣдняго вопроса, для насъ главнаго, то Спенсеръ, какъ мы видѣли, опредѣляетъ отношеніе индивида къ государству, исходя изъ признанія за индивидомъ естественныхъ правъ, т. е. свободы, въ которую государство не должно вмѣшиваться. Даже болѣе того, естественныя права индивида — основаніе законодательства и государственныхъ учрежденій.

Спенсеръ не разъ подчеркиваетъ ту истину, что человѣческій законъ равно ограниченной свободы вытекаетъ изъ «законовъ жизни, поскольку она продолжается въ общественномъ состояніи» [1]). И потому перечисленные выше виды свободы — только права въ собственномъ смыслѣ. Соціальныя учрежденія только оказываютъ извѣстное вліяніе на права индивидовъ (т. е. различныя стороны равно ограниченной свободы). Они могутъ находиться или не находиться въ соотвѣтствіи съ ними, но сами соціальныя учрежденія правъ не создаютъ. Не создаетъ новыхъ правъ и активное участіе индивидовъ въ качествѣ представителей этихъ учрежденій (законодателей и правителей). Учрежденія суть средства поддержанія правъ, ихъ представители несутъ обязанности, налагаемыя на эти учрежденія.

Если цѣль учрежденій — поддержаніе правъ, и права относятся къ нимъ, какъ цѣли къ средствамъ, то отсюда ясно, что присвоеніе политическимъ [2]) правамъ названія правъ — есть глубочайшая ошибка и её то прежде всего старается обнаружить Спенсеръ.

То участіе въ политической власти, говоритъ Спенсеръ, которымъ обладаютъ граждане у наиболѣе передовыхъ націй, и которое, какъ показалъ опытъ, является хорошей гарантіей жизни, свободы и собственности, разсматривается такъ, какъ

---

[1]) гл. 22.

[2]) Разумѣется дѣло здѣсь не въ терминологіи, но въ существѣ взгляда на такъ называемыя субъективно-политическія права и политическія въ собственномъ смыслѣ.

будто притязанія на это участіе имѣютъ ту же природу, какъ и притязанія на жизнь, свободу и собственность. Однако, между тѣмъ и другимъ нѣтъ родства. Подача голоса, разсматриваемая сама по себѣ, нисколько не обезпечиваетъ жизни вотирующаго и вовсе не сравнима съ разными видами свободы, получившими правильное названіе правъ [1]). Если неприкосновенность его (индивида) тѣла не испытываетъ ни малѣйшаго ущерба; если его движеніе и перемѣщеніе не испытываетъ никакихъ препятствій; если его право собственности на все имъ заработанное или иначе пріобрѣтенное вполнѣ уважается; если онъ можетъ дарить или завѣщать что-угодно,—заниматься чѣмъ угодно, заключать контракты или мѣняться съ кѣмъ хочетъ и чѣмъ хочетъ, придерживаться какихъ угодно мнѣній и выражать ихъ словесно и печатно и т. д.,—то послѣ этого ему не остается ровно ничего требовать подъ именемъ «правъ», если придавать этому названію надлежащее значеніе [2]).

Откуда же явилось заблужденіе, признающее въ политическихъ правахъ такую же природу, какъ и въ правахъ, вытекающихъ изъ закона равно ограниченной свободы?.

Заблужденіе выросло изъ обобщенія фактовъ государственной жизни, смыслъ которыхъ тотъ, что правительство, какова бы ни была его форма, склонно дѣйствовать въ пользу тѣхъ классовъ и лицъ, изъ которыхъ оно составлено. Присвоивъ себѣ большую долю свободы,—правительство какъ бы получаетъ и больше правъ. Когда произошло распредѣленіе правительственной власти между большинствомъ націи, а въ абсолютной демократіи между всѣми членами государства, то, въ силу указаннаго оставшагося воззрѣнія, продолжали думать, что каждый гражданинъ получилъ особое право. Мало того, привыкли политическимъ правамъ придавать даже первенствующее значеніе. Произошло смѣшеніе средствъ съ цѣлями.

---

[1]) гл. 22. ib.
[2]) ib.

Люди не замѣтили «той истины, что пріобрѣтеніе такъ называемыхъ политическихъ правъ нисколько не равнозначительно съ пріобрѣтеніемъ правъ въ настоящемъ смыслѣ этого слова» [1]).

Первые суть орудіе и поддержка вторыхъ, но ими можно пользоваться и не пользоваться для выполненія этихъ цѣлей» [2]).

Деспотическій бюрократизмъ Франціи, произволъ муниципальныхъ властей. С. Американскихъ соединенныхъ штатовъ—тому примѣръ. Здѣсь господствуетъ обладаніе и равенство политическихъ правъ, а истинныя права, вытекающія изъ равно ограниченной свободы—умалены. Это происходитъ отъ того, что свобода и равенство—двѣ неразъединимыя стороны права—подставляются одна вмѣсто другой. Равенство не влечетъ за собою свободы, точно также и свобода, ничѣмъ не ограниченная, приводитъ къ величайшему неравенству. Можетъ существовать и равенство угнетенія, можетъ существовать и свобода для того, чтобы люди отдали себя подъ иго угнетенія....

Въ чемъ же искать гарантій естественныхъ правъ индивида? Спенсеръ прямо ставитъ этотъ существенный для индивидуализма вопросъ. Посмотримъ, настолько ли прямъ будетъ и его отвѣтъ. Для Спенсера, отвѣтить на вопросъ о типѣ государства, гарантирующемъ индивидуальныя права, значитъ прослѣдить эволюцію общественной формаціи, извѣстной подъ именемъ государства,—уловить правильное направленіе политической жизни и показать, куда оно приведетъ или куда можетъ привести. Въ другомъ мѣстѣ [3]) Спенсеръ говоритъ, что соціологія была бы безполезной, если, въ конечномъ результатѣ она не помогала бы провидѣть будущее. Однако наростаніе новыхъ плодящихъ причинъ допускаетъ предвидѣніе лишь въ самыхъ общихъ чертахъ.

Если мы обратимся къ наблюденію явленій природы, то увидимъ, что во всѣхъ областяхъ ея господствуетъ законъ

---

[1]) ib.

[2]) ib.

[3]) —25 гл. (Близкое будущее). Основанія соціологіи 846.

трансформацій, т. е. измѣненія структуры объекта безъ измѣненія его субстанціи. Туманности и твердыя планеты, полипъ и медузы, личинка и комаръ—таковы примѣры чудесныхъ трансформацій, которые могутъ быть увеличены почти безконечно.

Такія трансформаціи природы вещей наводятъ изслѣдователя на мысль объ измѣненіи природы и болѣе сложныхъ, развитыхъ формъ, каковы человѣческія общества.

Человѣческое общество остается человѣческимъ обществомъ, разумѣемъ ли мы подъ этимъ терминомъ первобытную общину дикарей, орду кочующихъ народовъ, сельскую общину, въ родѣ индійской, античное государство, средневѣковое государство, абсолютное государство или современное конституціонное. Одинакова ли природа этихъ человѣческихъ обществъ? Едва ли возможенъ другой отвѣтъ, кромѣ отрицательнаго. А между тѣмъ во всѣхъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло съ человѣческимъ обществомъ. Но структура его, коренным образомъ отличается въ каждой изъ названныхъ формацій.

Далѣе, если мы посмотримъ, какія основанія лежатъ въ основѣ наиболѣе *типичныхъ* структуръ (хотя слѣдуетъ помнить, что эволюція совершается медленно, постепенно, рѣзкихъ граней между посредствующими типами поставить нельзя), то такихъ основаній найдемъ три: общественность, кооперація для войны, кооперація для добыванія средствъ существованія. Спенсеръ настаиваетъ на принципѣ общенія, этомъ старомъ принципѣ, провозглашенномъ отцомъ новой философіи права Гуго Гроціемъ, но получающемъ, конкретное содержаніе. Онъ приводитъ примѣры столь общительныхъ народовъ, что предъ ними блѣднѣетъ картина всеобщей, первобытной войны Гоббса, съ которымъ Спенсеръ не соглашается. Два другія основанія для строя обществъ: война и промышленный трудъ,—явно могутъ быть различимы въ существовавшихъ и существующихъ государствахъ. Эти основанія кладутъ отпечатокъ на весь характеръ жизни народа, на конституцію государства, а главное, на взаимоотношеніе индивида къ государству.

Среди многихъ примѣровъ достаточно выбрать два. Сравнимъ античное и средневѣковое государство съ Англіей и Америкой.

Кооперація для войны налагаетъ на гражданъ обязанности желѣзной дисциплины (Спарта). Личность въ подчиненіи у общества. «Племена и націи, у которыхъ подобнаго рода подчиненіе не поддерживается, должны, при прочихъ равныхъ условіяхъ, исчезнуть въ борьбѣ съ племенами и націями, у которыхъ оно поддерживается. Поэтому такое подчиніе становится посредствомъ переживанія наиболѣе приспособленныхъ, установленнымъ признакомъ» [1]).

Хорошій солдатъ, хорошій слуга—идеалъ гражданина.

Иное дѣло—общество трудового типа, котораго мы въ дѣйствительности, какъ законченный, еще не находимъ, но приближеніе къ нему можно видѣть на примѣрѣ Англіи и Америки. Здѣсь «немногіе свободные люди—воины, тогда какъ огромное большинство ихъ занято производствомъ и распредѣленіемъ»,—тамъ «всѣ свободные люди—воины, а промышленность предоставлена рабамъ и крѣпостнымъ». Цѣль обществъ «благо единицъ, составляющихъ общество (т. к. общество само не обладаетъ чувствительностью) достигается въ обоихъ типахъ неодинаково. Въ военномъ типѣ, призваніе котораго—война, общество защищаетъ индивидовъ отъ внѣшнихъ нападеній,—первое условіе ихъ блага; въ трудовомъ типѣ, гдѣ большинство составляющихъ его индивидовъ занято мирной культурной работой, на обязанности общества лежитъ защита индивидовъ отъ внутреннихъ враговъ.

Въ первомъ случаѣ, необходима армія деспотически организованная, общество ее содержащее отражаетъ въ своемъ строѣ такой же деспотизмъ. Во второмъ случаѣ, «для предупрежденія убійства, воровства, мошенничества, нѣтъ надобности въ арміи». Армія противъ мошенничества безсильна. «Наоборотъ,

---

[1]) (Этика общ. жизни. XXIII).

здѣсь требуется власть, приспособленная (разбросанная) къ поддержанію правъ каждаго гражданина противъ другихъ и уважающая тѣ же права въ ея собственномъ обхожденіи съ гражданами» [1].

Индустріализмъ — плодъ свободныхъ индивидуальныхъ усилій людей и плодъ свободной кооперації [2] постепенно преобразовываетъ общественную структуру изъ принудительной и іерархической въ свободную и постепенно измѣняетъ положеніе индивида изъ раба, крѣпостного и воина въ свободнаго земледѣльца и промышленника. Работникъ деспотически контролируемый существовалъ для воина, въ промышленномъ типѣ воинъ служитъ работнику, слѣдовательно, система принудительнаго сотрудничества смѣняется системой свободной кооперації. Самая необходимость въ контролѣ исчезаетъ: мелочныя ограниченія индивидуальной свободы отпадаютъ. Индивидуальность крѣпнетъ и развивается. Государство направляетъ свои заботы не на внѣшнюю безпрерывную борьбу и защиту, а на внутреннюю охрану гражданъ, дѣлаясь стражемъ ихъ индивидуальныхъ правъ, ихъ слугою, а не повелителемъ, какъ государство военнаго типа. Государство военнаго типа, занятое выполненіемъ своей первой функціи, національной обороны, предоставляло сначала внутреннюю защиту индивидовъ имъ самимъ. Но скоро уже сдѣлалось очевиднымъ, что внутреннія неурядицы ослабляютъ государство для его военныхъ цѣлей, а потому оно приняло на себя и вторую функцію — защиту индивидовъ противъ нападеній внутреннихъ и противъ взаимныхъ столкновеній ихъ (т. е. индивидовъ).

Съ развитіемъ индустріализма, уменьшеніемъ милитаризма и упроченіемъ мира [3] ослабѣвало отправленіе первой функціи и увеличивалась дѣятельность второй.

---

[1] Устройство государства XXIV.

[2] См. основ. соціологіи, свободный трудъ и договоръ § 808—815, сложный своб. трудъ (816—820), кооперація 833—839.

[3] Основ. соціологіи XVIII § 575 и XIX § 582.

Питаніе органовъ, выполняющихъ извѣстныя функціи, прямо пропорціонально дѣятельности этихъ органовъ. Уменьшеніе дѣятельности органа влечетъ за собою сначала его ослабленіе, а съ прекращеніемъ работы даже атрофированіе. То же явленіе можно наблюдать и по отношенію къ различнымъ отраслямъ государственной власти и дѣятельности.

Сокращеніе военной дѣятельности повело за собою сокращеніе (относительное) число воиновъ, (ими были сначала всѣ граждане зрѣлаго возраста), и самая роль правительства, приспособленнаго къ военнымъ цѣлямъ, по преимуществу, должна была съ теченіемъ времени измѣниться. Правительство всесторонняго контроля, обузданія и опеки надъ индивидомъ, заботившееся о томъ, чтобы вырабатывать изъ него хорошаго воина, во время мира должно было обратиться постепенно въ правительство, лишь охраняющее мирную и свободную дѣятельность индивидовъ.

Но исполненіе государствомъ послѣдней функціи продолжало и продолжаетъ встрѣчать постоянныя помѣхи. Происходитъ это въ силу переживанія. Представители государственной власти (одноголовые или многоголовые) не могутъ отрѣшиться отъ той мысли, что первенствующая ихъ дѣятельность не военная, что, вслѣдствіе измѣненія природы государства, опека надъ индивидомъ и его дѣятельностью потеряла свое основаніе. Это «плодящее заблужденіе» повело за собой многія нежелательныя явленія въ государственной жизни. Въ книгѣ «Man versus the stat» Спенсеръ заклеймилъ ихъ названіями «новый торизмъ», «будущее рабство», «грѣхи законодателей», «великій политическій предразсудокъ». Мысль Спенсера состоитъ въ томъ, что государственная власть родилась отъ войны, въ ней развилась, ею окрѣпла, опираясь на армію въ мирное время, сдѣлалась господствующею постоянно [1]). Опытъ наглядно показываетъ: племена не ведшія войнъ не имѣли правительствъ,

[1]) См. основ. соціологіи гл. XXII L'individu contre l'état ch. III Les péches des legislateurs. Этика обществ. жизни гл. XIX.

племена ведшія войны получали правительство, образовавшееся изъ власти предводительства на войнѣ. Покореніе другихъ племенъ упрочивало правительство, т. к. оно удерживало надъ ними власть и въ мирное время.

Деспотическій характеръ власти образовался отчасти отъ упомянутой выше необходимости имѣть солдатъ, воспитанныхъ въ желѣзной дисциплинѣ; отчасти власть, упрочившись и въ мирное время, заимствовала въ силу переживанія характеръ отеческаго управленія отъ того времени, когда государство и семья не были еще дифференцированы [1]).

Объяснивъ такимъ образомъ происхожденіе государственной власти и ея двоякія функціи внѣшней и внутренней защиты, а также природу государства, въ процессѣ эволюціи подверженную трансформаціямъ, причемъ типичныя изъ этихъ трансформацій были описаны, Спенсеръ подготовилъ почву для рѣшенія вопроса объ отношеніи индивида къ государству. Вопросъ какъ, видно изъ вышеизложеннаго, тѣсно связанный у него съ вопросомъ объ обязанностяхъ государства, а рѣшеніе его съ основными началами, общими всей синтетической философіи.

Было установлено, какъ постепенно измѣнился характеръ государственной власти и ея отношеніе къ индивиду въ зависимости отъ смѣны государственныхъ типовъ. Это выражается на языкѣ философіи Спенсера формулой: произошло приспособленіе внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ. (Необходимо обратить вниманіе на сказанную формулу, т. к. далѣе мы увидимъ ея несоотвѣтствіе съ положеніемъ высказаннымъ имъ ранѣе и повторенным въ заключеніе (общественной этики): государство есть средство для индивида, индивидуальная свобода есть гарантія закона государства, а не обратно). Было установлено также, какъ произошло измѣненіе положенія индивида въ государствѣ въ сторону индивидуальности и какъ

---

[1]) Этика общ. жизни IV. Справедливость гл. XXVI.

вмѣсто однородныхъ группъ дисциплинированной массы воиновъ и деспотически контролируемыхъ работниковъ возникаетъ свободная кооперація промышленниковъ, земледѣльцевъ, добровольцевъ-воиновъ и проч. при смѣнѣ низшаго соціальнаго типа (воинствующаго государства—status) высшимъ типомъ (промышленнаго государства—contractus). Этотъ процессъ, аналогичный которому замѣчается во всей природѣ, отмѣчается у Спенсера формулой: произошла дифференціація строенія и спеціализація функцій [1]).

Когда, лѣтъ 50 тому назадъ, Мильнъ-Эдвардсъ придалъ этому принципу развитія у животныхъ названіе физіологическаго раздѣленія труда, онъ призналъ параллелизмъ между экономіей жизни и соціальной экономіей; и съ тѣхъ поръ этотъ параллелизмъ становился все болѣе и болѣе яснымъ. У немногихъ образованныхъ людей существуетъ теперь нѣкоторое смутное признаніе этой истины; въ особенности, усиленіе раздѣленіе труда, обнаруживаемое промышленной стороною соціальнаго организма стало популярнымъ благодаря политико-экономамъ, настаивавшимъ должнымъ образомъ на вытекающихъ отсюда выгодахъ.

Тѣмъ не менѣе, вовсе не замѣчается или очень мало замѣчается та истина, что этотъ принципъ остается справедливымъ также и *для контролирующей части общества и ея отношеній къ другимъ частямъ*.

Даже безъ фактовъ, поясняющихъ эту истину, можно быть увѣреннымъ въ томъ, что спеціализація, съ вытекающимъ

---

1) Основ. соціологія гл. XXII § 448—453. Политическая интеграція и § 454—463 политич. дифференціація, а также этика обществ. жизни. Справедливость гл. XXVII, гдѣ находимъ слѣдующую спеціальную формулу, относящуюся къ тому же процессу: «Поднятіе отъ низшаго уровня къ высшему отмѣчается возрастаніемъ неоднородности строенія и усиленіемъ подраздѣленія функцій. Въ обоихъ случаяхъ существуетъ взаимная зависимость частей, становящаяся все болѣе значительною по мѣрѣ повышенія типа; и въ то время, какъ это подразумѣваемое прогрессивное ограниченіе одной функціи одною частью организма, наблюдается также *прогрессивное приспособленіе такой-то части къ такой-то функціи*». (курсивъ нашъ).

изъ нея ограниченіемъ, нормально проявляется въ регулятивныхъ структурахъ обществъ, какъ и во всѣхъ остальныхъ. Такая спеціализація и такое ограниченіе должны доставить преимущества, а всякое измѣненіе въ обратномъ направленіи составляетъ регрессъ.

Выводъ, стало быть, тотъ же, что и раньше. Всеобъемлющія государственныя функціи характиризуютъ низкій соціальный типъ, и прогрессъ къ высшему типу отмѣчается ослабленіемъ функцій. [1]).

Ясно, что Спенсеръ на сторонѣ ограниченія государственнаго всемогущества и приходитъ къ нему индуктивно и дедуктивно.

Его политическій тезисъ таковъ [2]): «Обязанность либерализма прошлаго времени состояла въ ограниченіи власти королей. Обязанность истиннаго либерализма въ будущемъ — ограничить власть парламентовъ». Индуктивно было показано, что обязанности государственной власти суть лишь внѣшняя и внутренняя защита. Послѣдняя обязанность дѣлается первенствующей по мѣрѣ приближенія государства къ промышленному типу. Ослабленіе первой обязанности повлекло за собою раскрѣпощеніе индивида.

Дедуктивно можно показать, что законъ равной свободы (формулированный выше) не допускаетъ всемогущества государства военнаго типа. Ибо государство, вмѣшиваясь, въ этомъ случаѣ, въ жизнь и дѣятельность индивидовъ постоянно будетъ нарушать постулятъ человѣческой справедливости, согласно которому «каждый индивидъ (зрѣлаго возраста) испытываетъ благія или дурныя послѣдствія своей собственной природы и вытекающаго отсюда поведенія» (не мѣшая въ томъ же другимъ) [3]).

Если этотъ постулятъ вѣренъ, то государство должно сообразовать съ нимъ свою дѣятельность. Сообразуя же, оно

---

[1]) Справедливость гл. XXVII Р. пер.

[2]) L'individu contre l'état p. 185 ch. V.

[3]) Гл. XXV. Справедливость р. п.

должно взять на себя лишь слѣдующіе обязанности. Индивидъ самъ по себѣ не можетъ бороться съ внѣшними врагами и и обезопасить себя отъ внутреннихъ нападеній, въ этомъ государство и должно ему помогать, но не болѣе. Иныя обязанности, характиризующіяся вмѣшательствомъ государства въ индувидуальную жизнь «путемъ ли помощи личности или путемъ направленія ея дѣятельности или же путемъ обузданія» [1]). Не оправдываются ни соображеніями справедливости, ни соображеніями политики [2]).

Законъ справедливости требуетъ только одного ограниченія свободы индивида: ограниченія равной свободой другихъ индивидовъ. Если одноголовое или многоголовое (большинство) правительство постановитъ декретъ объ убійствѣ всѣхъ младенцевъ извѣстнаго возраста или лишитъ гражданъ свободнаго передвиженія — оно совершитъ посягательство на свободу.

Если совершается косвенное нарушеніе свободы, то какъ бы ни прикрывалось, оно все же останется нарушеніемъ. Такъ, напримѣръ, «деньги, взятыя отъ гражданина не съ цѣлью уплаты за стоимость охраны его личности отъ насилія, но съ цѣлью уплаты стоимости другихъ дѣятельностей, на которыя онъ не далъ никакого согласія, причиняютъ вредъ вмѣсто его предупрежденія».

Такой налогъ отнимаетъ у личности часть выгодъ и, слѣдовательно ограничиваетъ его свободу. Въ барщинныхъ налогахъ это было очевиднымъ. Теперь это скрыто и замаскировано, но сущность дѣла та же: «Столько-то вашего труда должно быть посвящено не вашимъ собственнымъ, а нашимъ цѣлямъ» говорятъ власти гражданамъ; и смотря по тому, до какихъ предѣловъ это доводится, граждане становятся въ той или иной мѣрѣ рабами [3]). Не оправдывается вмѣшательство государства и съ политической точки зрѣнія.

---

[1]) ib.

[2]) ib.

[3]) Справедливость гл. XXVI.

Если не быть политикомъ-эмпирикомъ, то нужно отправляться отъ строго провѣренной истины. Она уже добыта предыдущими изслѣдованіями.

«Каждая нація образуетъ разновидность человѣчества. Благо человѣчества, въ широкомъ смыслѣ слова, достигается благосостояніемъ и распространеніемъ наилучшихъ разновидностей. Послѣ того, какъ закончилась хищническая стадія прогресса,—послѣ наступленія стадіи, въ которой состязаніе между обществами утратило характеръ насилія,—наступитъ, при прочихъ равныхъ условіяхъ, преобладаніе обществъ, производящихъ наибольшее число наилучшихъ особей» [1]).

Это достигается при помощи неоднократно упоминавшагося этическаго закона о полученіи индивидомъ выгодъ и невыгодъ своей природы съ ограниченіемъ—не мѣшать тому же другимъ. Законодатель и политикъ всегда должны это имѣть въ виду, какъ и то, что соціальное благоденствіе общества и оно само суть результаты естественныхъ причинъ.

Государственные дѣятели остаются слѣпыми «къ тому факту, что обширная и сложная организація, посредствомъ которой поддерживается общественная жизнь, возникла изъ разныхъ видовъ самопроизвольной кооперації людей, преслѣдовавшихъ свои частныя цѣли. Правда, если онъ задается вопросомъ, какимъ образомъ земной шаръ былъ расчищенъ, вспаханъ и обработанъ, какимъ образомъ возникли города, какъ явились всякаго рода производства, какъ развились искусства, какъ накопилось знаніе, какъ возникла литература, то во всѣхъ этихъ случаяхъ онъ вынужденъ признать тотъ фактъ, что ничто не возникало благодаря правительству, но многое пострадало, благодаря правительственной помѣхѣ. [2]) Не смотря на все это, правительственная власть призывается постоянно для содѣйствія во всѣхъ этихъ случаяхъ, гдѣ неудача ея мѣропріятій была столько разъ очевидной.

[1]) Гл. XXVI.
[2]) Гл. XXVIII

Законодатели и политики, все еще вѣрящіе во всемогущество государства, продолжаютъ, повидимому, вѣрить какому-то «creatio ex nihil» въ соціальной жизни, а не естественнымъ, созидающимъ силамъ, которымъ, наоборотъ, они и ставятъ препоны [1]).

---

[1]) На эту тему написаны Гербертомъ Спенсеромъ статьи, печатавшіяся въ Westminster-Review, Contemporary-Review и др., объединенныя затѣмъ въ извѣстный трактатъ: „The man versus the state". Этотъ сборникъ состоитъ изъ четырехъ главъ и post-scriptum'a. По нашему мнѣнію, основной философской мыслью, проникающей всѣ главы служитъ принципъ, о которомъ мы упоминали, при разсмотрѣніи сочиненій Спенсера: по достиженіи зрѣлаго возраста, каждая особь, пользовавшаяся дотолѣ поддержкой соціальной среды (семьи, племени и пр.), предоставляется теперь болѣе своимъ собственнымъ силамъ, получаетъ выгоды и несетъ потери, благодаря своей собственной природѣ. Спенсеръ какъ бы хочетъ сказать, что отъ силъ и труда самой особи зависитъ ея благополучіе. Первая глава трактата (Le nouveau torysme p.p. 1—26) клеймитъ названіемъ торизма тенденцію къ установленію филантропическихъ законовъ о бѣдныхъ и вообще къ соціальному законодательству. Торизмъ, съ его стремленіемъ къ все болѣе и болѣе ограничивающей индивида регламентаціи, представляется Спенсеру, направленіемъ, отвѣчающимъ, тому соціальному типу, который названъ имъ военнымъ. Въ этомъ укладѣ жизни, по мнѣнію автора, и зародился торизмъ. Торизмъ предпочитаетъ не путь свободной кооперацiи (трудовой типъ), но путь принудительной, централизованной системы опекунства. Отъ дальнѣйшаго развитія упомянутой тенденціи, принимающей характеръ государственнаго соціализма, въ конечномъ результатѣ, Гербертъ Спенсеръ ожидаетъ установленія режима, названнаго имъ (L'esclavage futur ch. II p.p. 26—65) „Грядущимъ рабствомъ" (Le resultat final serait un retour du despotisme). Порабощеніе будетъ поддерживаться цѣлой арміей бюрократовъ, представителей правительства. А, извѣстно,—говоритъ Г. Спенсеръ, повторяя здѣсь опять свою любимую idée-mère, что правительство родилось на войнѣ и военной силой (милитаризмомъ) себя поддерживаетъ, уродуя естественный порядокъ обще-

«Исторія всѣхъ народовъ сходится въ томъ, что обнаруживаетъ чудовищное зло, произведенное законодательствомъ, руководствовавшимся исключительно «обстоятельствами дѣла», тогда какъ всюду мы видимъ успѣхъ законодательства, руководившагося соображеніями справедливости»[2]).

житія, создавая также безчисленное количество нормъ, въ чемъ нельзя не видѣть грѣховъ нашихъ законодателей (Les peches des legislateurs ch. III p.p. 65—116). Законодатели придаютъ себѣ верховный авторитетъ, ведущій свою генеалогію отъ божественнаго права королей, т. е. отъ великаго политическаго суевѣрія (La grande superstition politique. ch. IV p.p. 116—159). Это мистическое переживаніе, въ наше время, лишь перемѣнило свою форму. Вмѣсто абсолютнаго божественнаго права королей теперь убѣждаютъ въ такомъ же абсолютномъ всемогуществѣ парламента, сковывающаго государство своей властью. Тогда какъ государство, если не уродовать его естественный ростъ и направленіе развитія, приближается къ свободной, трудовой кооперації, входя въ которую, каждый индивидъ требуетъ для себя свободы (естественнаго права), т. е. соотвѣтствующихъ условій жизни. Гоббизмъ, противъ, котораго полемизируетъ Спенсеръ, ведетъ къ поглощенію индивида государствомъ, а трудовой режимъ Спенсера, по мнѣнію философа, устраняетъ въ своемъ развитіи принудительную систему для индивида, получающаго возможность свободно утилизировать силы и способности своей собственной природы. (Le principal, pourtant, est d'inculcuer à tout le monde la grande vérité, peu reconnue encore, que la politique interieure et la politique exterieure d'une société sont liées l'une à l'autre, qu'il ne peut y avoir amélioration essentielle de l'une sans amelioration essentielle de l'autre. Si nous voulons que notre organisation intérieure soit conforme à des principes de principes de justice plus élévés, il faut que, dans nos relations extérieures, nous nous conformions habituellement à des principes de justice plus éleves. P. 166. Post-scriptum).

[2]) Справедливость гл. XXVIII.

Политика и законодательство, въ основѣ которыхъ лежитъ мысль о всеисцѣляющей силѣ государства и стремленіе вмѣшиваться въ жизнь индивида, его дѣятельность и дѣятельность свободныхъ кооперацій приводятъ къ слѣдующимъ гибельнымъ результатамъ:

1) Государственное вмѣшательство создаетъ однообразіе, тогда какъ изученіе явленій природы убѣждаетъ насъ въ томъ,

---

[3]) Заканчивая свое изложеніе теоріей Герберта Спенсера, мы ничуть не переоцѣниваемъ его значенія именно въ качествѣ политическаго индивидуалиста. Напротивъ,—хотя мы не подвергаемъ его доктрину критикѣ, потому что не это было задачей нашего изслѣдованія, о чемъ мы и заранѣе предупредили читателя, [1])—нашъ очеркъ, среди разработанныхъ матеріаловъ, имѣетъ противопоказующіе элементы крайностямъ индивидуалистической доктрины. Мы будемъ говорить ниже въ заключеніи о соціализированной индивидуальной цѣнности, т. е. цѣнности получившей признаніе. Въ этомъ пунктѣ, думается, намъ кроется ошибка пониманія Спенсеромъ того направленія, которое онъ въ пылу полемики назвалъ „Грядущимъ рабствомъ“. Эволюціонистъ не могъ не понять, что если, паче чаянія, и осуществилось бы грядущее рабство, то оно явится слѣдствіемъ настоящаго. У него и проскальзываетъ эта мысль, но лишь подъ формой нѣкотораго отчаянія.—Но развѣ не слѣдуетъ изъ каждой почти страницы нашего очерка, что личность homo medius, развивается переходомъ зависимости отъ одной соціальной формы къ другой, о чемъ мы говорили въ первыхъ же строкахъ нашего труда. Долгое изслѣдованіе исторіи человѣческой мысли по этому вопросу,—связь ея съ жизнью мы всегда предполагали,—хотя и не въ состояніи были, въ силу недостаточности своихъ силъ, вездѣ вскрывать,—убѣдило насъ въ этомъ, не смотря на то, что мы объективно и безпристрастно старались, какъ можетъ это видѣть читатель, проникнуться индивидуалистическими принципами политическихъ мыслителей, сочиненія которыхъ мы изучили.

Но слѣдуетъ ли допустить, что современное «я» растворяется въ соціальной средѣ безъ остатка, что оно фантомъ какъ утверждалъ

---

[1]) См. предисловіе первой части.

что безъ разнообразія нѣтъ прогресса, слѣдовательно, не будетъ его и безъ разнообразія человѣческихъ характеровъ.

2) Оно воспитываетъ въ гражданахъ пассивное повиновеніе и насильственное приспособленіе ихъ къ искусственно созданнымъ формамъ. Между тѣмъ, какъ 3) удостовѣрено, что только самопроизвольное приспособленіе есть залогъ прогресса [3]).

Огюстъ Контъ. Мы этого не думаемъ. Напротивъ намъ кажется, что между „индивидуальнымъ“ и „соціальнымъ“ рѣшеніями вопроса вовсе нѣтъ такой непроходимой пропасти, какую вырыли между ними фанатики доктрины. У самого Г. Спенсера находятся элементы, указывающіе на возможность такого рѣшенія. См. объ этомъ М. М. Ковалевскій „Соціальная доктрина Спенсера“. Русская высшая школа общ. наукъ въ Парижѣ. 1905 г.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Мы начали свой очеркъ съ момента органическаго единства между civis и civitas, между πόλις и πολίτα и отмѣтили тотъ моментъ, въ развитіи идеи аптичнаго гражданина, который, по нашему мнѣнію, является генезисомъ направленія политическаго индивидуализма [1]).

Эмбріонъ понятія объ индивидѣ — гражданинѣ, перестающемъ быть во всепоглащающей связности съ политической средой, образуется тогда, когда разрывается пуповина, соединявшая гражданина съ политическимъ организмомъ, олицетворявшимъ въ себѣ полноту власти и непререкаемый авторитетъ родового уклада. Этотъ моментъ наступилъ не ранѣе того, какъ для гражданина, т. е. будущаго политическаго индивида, могла быть найдена точка опоры противъ аптичнаго этатизма. Являлось необходимымъ, чтобы абсолютнымъ политическимъ нормамъ были противопоставлены иныя нормы, могущія указать для индивида независимую отъ первыхъ сферу волеопредѣленія. Именно такой смыслъ противопоставленія законамъ политическимъ имѣетъ, напр., заявленіе софокловой Антигоны, когда она протестуетъ противъ положительнаго закона и ссылается, въ свое оправданіе, на законы божественные. Такое же противопоставленіе законамъ государства (νόμοι πόλεως) законовъ неписанныхъ (νόμοι ἄγραφοι) находимъ у Сократа.

Вѣрный старому родовому нормопониманію, Сократъ предпочитаетъ умереть, подчиняясь положительнымъ законамъ.

1) Конечно, въ предѣлахъ того фактическаго матеріала, которымъ мы пользовались.

Т. е. онъ не отрекается отъ своего ученія, возвышающагося надъ этими законами, но подтверждаетъ его своею смертью. Уже въ этомъ трагическомъ столкновеніи личности со старымъ нормопониманіемъ, которое личность переросла, мы видимъ прототипъ всѣхъ столкновеній этого рода вплоть до нашего времени. Не случайнымъ является то обстоятельство, что консерваторы (лакономаны) дали Сократу названіе софиста, т. е. человѣка рѣзко подвергающаго критикѣ политическіе устои того времени. Извѣстно, что софисты впервые положили основаніе понятію этическаго индивида, которое они, не безъ успѣха, противопоставляли античному понятію гражданина. Черезъ односторонніхъ сократиковъ,—циниковъ и киренаиковъ, понятіе этическаго индивида передается эллинско-римской практической философіи съ ея идеей о самоудовлетворяемомъ—(по ихъ мнѣнію, внѣ вліянія политическаго общенія)—индивидѣ-субъектѣ. Но субъектъ не можетъ находиться въ изолированномъ состояніи—(съ точки зрѣнія соціальной философіи и науки, которая, въ случаѣ такого допущенія, теряетъ свой raison d'être). Поэтому, у стоиковъ, а ранѣе у циниковъ, мы находимъ концепцію космополитическаго общества, противопоставляемаго античному національному государству-городу. Первый философъ, противопоставившій себя національному государству, назвалъ себя космополитомъ, гражданиномъ міра. Онъ понималъ міръ какъ великое царство природы, въ которомъ образуется вселенское братство мудрецовъ. Благодаря такому противопоставленію, личность мудреца, самоудовлетворяемаго этическаго индивида, могла обрисоваться со стороны своего самостоятельнаго бытія, независимаго, въ идеѣ, отъ абсолютной политической среды, т. е. онъ получилъ возможность отдѣлить себя отъ понятія о государствѣ—городѣ. Идея этическаго индивида въ стоицизмѣ и эпикуреизмѣ носила, какъ мы говорили, аристократическій характеръ. Идея же этико-религіознаго индивида въ христіанствѣ носитъ демократическій характеръ и этико-религіозное нормопониманіе христіанской доктрины, проти-

вопоставляется политическому нормопониманію древней философіи государства. Слѣдствіемъ этого является то, что отъ гражданина античнаго государства отдѣляется личность—христіанина [1]). Христіанское нормопониманіе находитъ свое осуществленіе въ обществѣ послѣдователей Христа. Общество это разростается затѣмъ въ могучую организацію, съ соотвѣтственной ей, невѣдомой древнему міру, телеологической концепціей «Civitas Dei». Такая организація—церковь. Возникаетъ борьба между этатическимъ и церковническимъ нормопониманіемъ за индивида. Руссо (Contrat social L. I. Ch. IV) охарактеризовалъ—(хотя только съ отрицательной стороны и потому неправильно)—значеніе христіанства для политическаго индивидуализма когда сказалъ: Христосъ, отдѣливъ духовную власть отъ свѣтской, разрушилъ моральное единство человѣка. Я не знаю ничего, прибавляетъ Руссо, болѣе противнаго общественному духу, чѣмъ христіанство. Мнѣніе Руссо можетъ быть оцѣнено въ связи съ духомъ его времени, если вспомнить, что великій женевецъ находился подъ вліяніемъ антихристіанскаго направленія своего вѣка, смѣшивавшаго христіанство съ католицизмомъ и античнаго представленія о государствѣ. Политическое и религіозное единство человѣка, это—единство античнаго гражданина, въ жизнепониманіи котораго государственная религія и государственный законъ находились въ гармоніи. Руссо подмѣтилъ разлагающее, съ его точки зрѣнія, вліяніе христіанской религіи на античную идею государства, но онъ упустилъ изъ вида положительное значеніе ея для дѣла свободы [1]). Всякое слѣдующее индивидуалистическое нормопониманіе частично вырываетъ индивида изъ подъ власти предшествующаго, даетъ опору личности и воспитываетъ индивида въ мысли о той или другой степени независимости отъ предшествующаго авторитетнаго вліянія. Такая мысль не мо-

[1]) Къ Коринѳ. 2. III. 17. «Любезные братья, вы призваны къ свободѣ» 1 посланіе къ Петру. 2. 16. «Говорите и поступайте такъ, какъ тѣ, кои подлежатъ суду по закону свободы» «Гдѣ духъ Господенъ, тамъ и свобода». (Іаковъ 1. 12).

жетъ появиться у индивида, подлежащаго абсолютному, едипому нормопониманію, безгранично властвующему надъ нимъ. Онъ научается отдѣлять себя отъ среды и не подчиняться ея нормоопредѣленіямъ, опираясь на иную среду и создавая себѣ соотвѣтствующее ей нормопониманіе и нормоопредѣленіе, въ которомъ и закрѣпляется сознаніе отграниченія «я» отъ прежней среды.

Живой иллюстраціей къ этимъ положеніямъ является то, что было, напр., сказано выше о значеніи христіанства и христіанской доктрины.

Въ основѣ христіанской доктрины лежитъ вѣра въ божественное начало. Минуя государственныя нормоопредѣленія, которымъ была подчинена религія въ античный періодъ, это начало въ христіанствѣ дѣлается самосостоятельнымъ источникомъ нормоопредѣленія личности. Въ христіанствѣ, какъ мы видѣли, личность вѣрующаго, опираясь на общество послѣдователей Христа и его ученіе, противопоставляетъ себя античному государству и духовно-религіозной стороной освобождается отъ его всемогущества, ставя предѣлъ этому послѣднему. Когда,— мы только что говорили,—изъ первобытной христіанской общины выростаетъ могущественная организація, церковь, она выступаетъ на борьбу съ государствомъ, за индивида. Но въ нѣдрахъ церковническаго нормопониманія, противъ католическаго абсолютизма, развивается сектантское и соборное нормопониманіе, смыслъ котораго состоитъ въ стремленіи придать индивиду религіозную цѣнность, монополизированную церковью для себя подъ видомъ распоряженія благодатью. Протестантизмъ реформаціи возвращается къ сообщенію религіозной цѣнности индивиду на основѣ первоначальной евангельской доктрины. Соборное движеніе, развивавшееся, какъ мы видѣли, противъ папства, къ концу среднихъ вѣковъ, т. е. ко времени реформаціи, представляется какъ бы возвратомъ къ нормоопредѣленіямъ христіанской общины, хотя уже съ нѣкоторымъ, de facto, аристократическимъ оттѣнкомъ. Но во всякомъ случаѣ, міряне этимъ движе-

ніемъ не только не изъемлются, но ихъ права участія въ соборахъ усиленно доказываются. При такомъ подрывѣ абсолютнаго единаго авторитета и расколѣ въ нѣдрахъ самой церкви, государству новаго времени нетрудно было одержать побѣду надъ церковью за власть надъ индивидомъ. И протестантизмъ опирается на государство, потому что находитъ въ немъ поддержку противъ абсолютизма римской куріи. Съ другой стороны, и въ нѣдрахъ государственнаго абсолютизма, развивается освободительная тенденція. Она выражается въ средневѣковомъ ученіи о pactum subiectionis и правѣ сопротивленія тиранамъ, къ которому, въ своихъ цѣляхъ, и церковь относилась вполнѣ благосклонно. Эта тенденція находитъ сильнѣйшую поддержку и выраженіе въ индивидуалистическомъ міросозерцаніи гуманизма. Лишь новый взглядъ на источникъ человѣческаго познанія, развитый методологической философіей 17 вѣка, ученіе тирапомаховъ и религіозно политическихъ сектантовъ позволяетъ обратиться къ новымъ, послѣ этатизма и теократизма, попыткамъ политическихъ конструкцій, которыя, въ этомъ и слѣдующемъ столѣтіи, прямо или косвенно, примыкаютъ къ доктринѣ естественнаго права, переданной этой эпохѣ путемъ возрожденія идей античной древности (возрожденіе наукъ),—главнымъ образомъ, идей послѣ аристотелевской практической философіи: идей стоическихъ, о „ius naturale“ и идей эпикурейскихъ; о „συμβουλον τού συμφεροντος“, какъ основѣ и формѣ права. Цѣнность индивида базируется на апелляціи къ природѣ, понимаемой пока схематически и раціоналистически. Методологическая традиція Декарта беретъ пока верхъ подъ традиціей Бэкона и даетъ формальную основу деклараціи правъ человѣка и гражданина, но по существу, раціоналистическая доктрина неотчуждаемыхъ правъ личности покоится на идеѣ природы.

Въ этой идеѣ, научно еще не расшифрированной, благодаря отсутствію сознанія о важности, въ дѣлѣ изслѣдованія, опыта и историческаго наблюденія, хотя и преобладаютъ ссылки на природу человѣка, однако—(въ особенности въ рѣчахъ орато-

ровъ французскаго національнаго собранія и памфлетахъ, современныхъ и предшествовавшихъ американской войнѣ за независимость),—мы встрѣчаемъ ссылки на природу, въ смыслѣ, напоминающемъ античную практическую философію, (т. е. не только природу человѣка, но природу вещей и человѣческихъ отношеній).

Доктрина индивидуальныхъ правъ 18 столѣтія передаетъ 19 столѣтію проблему политическаго индивидуализма различно разрѣшаемую и по существу, и методологически. У философовъ этого направленія индивидуальныя права предполагались исходящими отъ государства, ибо возникновеніе самого государства представлялось необходимымъ естественнымъ выходомъ, получающимъ свое раціональное объясненіе лишь въ ученіи о договорѣ. Другими словами, оно разсматривалось не какъ causa principalis, но какъ causa remota индивида. Однако было и діаметрально противоположное объясненіе, шедшее отъ Гоббса. (Хотя генезисъ его теоріи, уступая духу времени, все таки имѣетъ индивидуалистическій характеръ). Оно утверждало: съ момента образованія государства, мыслимаго теоретически или исторически, какъ фактъ, личность и ея права находятся въ полной, зависимости отъ политическаго аппарата. Оно, государство даруетъ права индивиду. Таковы два рѣшенія, съ которыми предсталъ, по этому вопросу, философско-правовой багажъ 18 столѣтія передъ 19-мъ.

Въ 19 столѣтіи, въ господствующей доктринѣ, постановка вопроса остается той же. И тѣ же два рѣшенія, съ нѣкоторыми несущественными модификаціями, раздѣляютъ государствовѣдовъ этого времени на два различные лагеря. Причемъ, въ этомъ столѣтіи, замѣчается еще методологическое осложненіе у самихъ приверженцевъ политическаго индивидуализма. Тѣ изъ

---

[1]) За немногими исключеніями юристовъ приближающихся къ соціологическому рѣшенію по вопросу объ индивидуальныхъ правахъ. Напр.: Дюги (Duguit) L'etat, le droit objectif et la loi politique, 1901 г. М. М. Ковалевскій. Ученіе о личныхъ правахъ 2-е изд. 1907 г.

нихъ, которые болѣе или менѣе примыкаютъ къ доктринѣ неотчуждаемыхъ правъ 18 столѣтія, въ свою очередь, могутъ быть раздѣлены на двѣ группы. Первая изъ нихъ усваиваетъ не только самую мысль о пріоритетѣ индивидуальныхъ правъ надъ государственной формой, но присоединяется къ раціональной и метафизической методологіи 18 столѣтія.

Другіе же, поддерживая идею индивидуальныхъ правъ, отказываются почерпать всю аргументацію изъ метафизическихъ постулатовъ. Они не разсматриваютъ государство въ качествѣ causae principalis правъ индивида но, въ своихъ сужденіяхъ, ни на одну минуту не сходятъ съ точки зрѣнія счастья или свободы индивида, какъ основанія индивидуальныхъ правъ. Слѣдить, за писателями первой группы,—это значитъ возвращаться къ переливамъ теорій 18 столѣтія.

Всѣ они лишь приспособляютъ политическую конструкцію въ общемъ и въ деталяхъ для большого или меньшаго обезпеченія и гарантій индивидуальныхъ правъ, но въ обоснованіи этихъ послѣднихъ, оригинальныхъ чертъ мы не встрѣчаемъ. Нѣкоторые изъ писателей этого направленія категорически заявляютъ, что другого пути для разрѣшенія проблемы политическаго индивидуализма, кромѣ предуказаннаго раціонализмомъ 18 столѣтія, которому теперь они придаютъ форму метафизическаго идеализма, противопоставляя позитивизму,[1]) нѣтъ и быть не можетъ. Это происходитъ по той причинѣ, говоритъ, напримѣръ, Анри Мишель, что, въ обоснованіи политическаго индивидуализма, съ позитивной-ли или метафизической точекъ зрѣнія мы доходимъ, въ концѣ концовъ, до недоказуемыхъ антиномій. Приходится только выбирать. Но соціологія и позитивизмъ антиндувидуалистичны. Поэтому, единственно можно остановиться на метафизическомъ идеализмѣ.

Но попробуемъ всмотрѣться въ оба предложенныя господствующей доктриной рѣшенія проблемы индивидуальныхъ

---

[1]) Въ широкомъ смыслѣ.

правъ, пользуясь и добытымъ нами идейнымъ матеріаломъ, отражавшимъ и объяснявшимъ дѣйствительность и указывавшимъ основы выработки новыхъ нормопониманій.

Предшествуетъ-ли индивидуальное право государству и ставитъ ему границы, т. е. имѣетъ обусловливающее дѣйствіе? Наоборотъ: обусловливаетъ ли государство индивидуальное право, «даруя или признавая» [1]) его въ размѣрахъ и степени по его усмотрѣнію? Положительные отвѣты на эти вопросы взаимно исключаютъ другъ друга. Такъ полагаетъ современная господствующая доктрина метафизическаго, раціоналистическаго или юридическаго характера.

Не заключается ли методологическая ошибка обоихъ взглядовъ въ томъ, что оба они основываются на petitio principii. Въ самомъ дѣлѣ: первый изъ нихъ полагаетъ право личности, второй государственную необходимость отправными, начальными пунктами своихъ концепцій. И тотъ, и другой останавливаются, въ сущности, на произвольно выбранныхъ моментахъ, кладя ихъ въ основу дальнѣйшихъ построеній.

Право и государство, какъ бы ихъ ни понимали, сами являются производными условіями человѣческаго существованія, измѣняющимися въ своей формѣ. Это положеніе не требуетъ теперь доказательства. Имъ мы обязаны историкамъ права и всему циклу положительныхъ наукъ о человѣкѣ и обществѣ. Поэтому, оперировать, въ настоящее время, съ метафизическими лишь понятіями права и государства внѣ пространства и времени, не значитъ ли это наполнять доктрину, по выраженію критиковъ раціоналистической доктрины 18 столѣтія, оторванными членами сочиненій Монтескье Руссо... Мабли, Сіейэса, и т. д., комбинируя изъ нихъ своеобразныя теоріи? Тогда какъ внимательное разсмотрѣніе оригиналовъ этихъ теорій, въ ихъ смѣнявшейся послѣдовательности,

[1]) Выраженія проф. Еллинека см. Die Erklärung der Menschen und Burgerrechte. Leipzig 1895 (in fine). См. также его System der subjectiven öffentlichen Rechte.

указываетъ, что философскія представленія о правѣ и государствѣ находились въ зависимости отъ тѣхъ нормопониманій, которыя, съ одной стороны, были отображеніями жизни, съ другой предвосхищеніями сознаніемъ дальнѣйшаго развитія этой жизни, отвѣчавшими человѣческимъ стремленіямъ и идеаламъ. Нормопониманія эти, если раскрыть правовые и политическіе термины, въ которыхъ они выражались, являются ничѣмъ инымъ какъ приведеніемъ въ человѣческое сознаніе тѣхъ или другихъ желательно необходимыхъ условій жизни человѣка въ обществѣ. Все развитіе направленія политическаго индивидуализма есть ничто иное, какъ послѣдовательная смѣна нормопониманій, вскрывавшихъ такія условія существованія для личности.

Эти проясненныя нормопониманія переходятъ въ нормоопредѣленія, закрѣпляемыя въ конвенціональныхъ и, наконецъ, юридическихъ нормахъ.

И намъ думается, что не схоластическій, споръ о пріоритетѣ права или государства заключаетъ въ себѣ сущность вопроса о такъ называемыхъ индивидуальныхъ правахъ и не отъ принятія той или другой стороны въ этомъ спорѣ можно найти разрѣшеніе вопроса, а именно отъ выясненія условій существованія и, существованія людей, каковыя условія все болѣе и болѣе обрисовываются, благодаря накопленію историческаго, положительнаго знанія. Это положительное знаніе, съ его конкретнымъ содержаніемъ, наполняетъ смысломъ самыя понятія, являвшіяся съ характеромъ схематичности. (Таково, напр., понятіе естественнаго права. Сравнивъ пониманіе этого термина (Prolegomena къ De iure belli ac pacis) у Гуго Гроція и у Спенсера, («Справедливость»), легко можно усмотрѣть подтвержденіе сказаннаго нами). Но требованіе тѣхъ или другихъ условій существованія поддерживается знаніемъ законовъ самаго существованія человѣка. Такое знаніе возможно для насъ въ относительныхъ границахъ. Идеалъ же требуетъ абсолютнаго знанія въ особенности тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о цѣле-

вомъ волеопредѣленіи — (что и послужило логическимъ импульсомъ къ построенію Г. Спенсеромъ, абсолютной этики).

Поэтому-то, въ области изученія этики и права мы обращаемся къ гипотезамъ и наша дѣятельность, какъ объяснилъ Гюйо [1]) всегда должна заключать въ себѣ элементъ риска. Извѣстные намъ, въ той или другой степени модальности, (употребляя выраженіе Канта), законы существованія мы вынуждены дополнять сначала гипотетическимъ установленіемъ жизненныхъ цѣнностей часто не зависимо отъ того, теперь или въ отдаленномъ будущемъ надѣемся мы на ихъ реализацію [2]).

Названная гипотеза о цѣнностяхъ даетъ, по нашему мнѣнію, удовлетворительное объясненіе тому понятію достоинства человѣческой личности, съ которымъ мы встрѣчались и у стоиковъ, и въ христіанствѣ и т. д... и, наконецъ, въ современной доктринѣ индивидуальныхъ правъ [3]).

Исторія политико-индивидуалистическаго направленія обнаруживаетъ, что доктрина политическаго индивидуализма созидалась чрезъ постепенное раскрытіе жизненныхъ цѣнностей, имѣющихъ значеніе для соціальной личности. Въ концѣ концовъ, эта доктрина утверждаетъ, что такія цѣнности принадлежатъ человѣку независимо отъ политической среды и что государство есть, средство охраны такихъ цѣнностей. Конструкція государственнаго аппарата должна быть приспособлена именно для этой цѣли. Въ этой доктринѣ надо отдѣлить дѣйствительно объясняющіе реальное положеніе вещей элементы отъ доктринерской прямолинейности и узости теорій ея защитниковъ. Въ самомъ дѣлѣ. Стараясь обосновать, въ концѣ

---

[1]) M. Guiyau. Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. P. 1885 P. 238—24 . Le risque methaphisique dans l'action. L. IV. ch. II.

[2]) Не заключается ли смыслъ перехода отъ понятія бытія къ понятію должно, по отношенію къ разсмотрѣнному вопросу, о цѣнностяхъ въ слѣдующемъ: я долженъ значитъ обязанъ поступать сообразно съ достоинствомъ моей личности. Иначе я теряю это достоинство.

[3]) У Hauriou, Gerber'a, Barthélémy, Esmein, Orlando, Borgeaud и т. д. Наконецъ у Еллинекъ. (Op. cit. s. 75 uf.) когда этотъ послѣдній понятіе личности дѣлаетъ основою публичноправовыхъ притязаній гражданина.

концовъ, независимость личности отъ государства чрезъ надѣленіе ея прирожденными правами, стараясь обрисовать и представить самоё личность, какъ родъ нѣкоторой изначальной монады, доктрина оставляетъ безъ достаточнаго объясненія и затѣняетъ несомнѣнный фактъ, что во первыхъ, личность рождается и остается въ отношеніи связности съ соціальной средой, а во вторыхъ, признавая за индивидомъ специфическія свойства — неотчуждаемыя права, она должна признать, что этими правами индивидъ пользуется въ предѣлахъ, установленныхъ именно условіями среды. Такъ что терминъ: «независимый отъ государства» скорѣе примѣнимъ къ генетическому объясненію индивидуальныхъ правъ, чѣмъ, къ выясненію послѣдующаго соотношенія между индивидомъ и государствомъ. Что же касается и генетическаго объясненія, то, всматриваясь въ результаты, полученные отъ изслѣдованія исторіи развитія направленія политическаго индивидуализма даже въ области отвлеченныхъ ученій, мы видимъ, что раскрытіе цѣнности личности (или достоинства, по терминологіи нѣкоторыхъ философовъ) совершалось на основѣ того или другого нормопониманія и нормоопредѣленія, къ которымъ она начинала принадлежать. Вновь открытыя цѣнности только путемъ закрѣпленія въ опредѣленномъ нормопониманіи и, чрезъ это послѣднее, путемъ внѣдренія въ сознаніе массъ могутъ обратиться въ соціальныя цѣнности [1]) и имѣть реальное значеніе. Этимъ путемъ совершается пріобщеніе массъ,— составныя части которыхъ,—индивиды, получаютъ возможность раскрытія и безпрепятственнаго проявленія новыхъ сторонъ своей личности, закрѣпленныхъ въ нормоопредѣленіяхъ. Въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія «Einzige und seine Eigenthum» Максъ Штирнеръ говоритъ, что слѣдующія поколѣнія нашихъ потомковъ добудутъ себѣ много такихъ свободъ, отсутствіе которыхъ мы даже и не сознаемъ. Однако это происходитъ, по

[1]) Въ цѣнности, закрѣпляемыя нормами для всѣхъ, т. е. равноцѣнности. Отсюда понятіе правового равенства, равенства передъ закономъ, какъ условія реализаціи цѣнностей, необходимаго для всѣхъ индивидовъ.

пашему мнѣнію, вовсе не тѣмъ путемъ, какъ думаетъ апостолъ индивидуалистическаго анархизма. Такое расширеніе сферы свободъ происходитъ именно путемъ раскрытія новыхъ цѣнностей, соотвѣтствующихъ развитію жизни и путемъ проясненія ихъ въ нормопониманіяхъ, придающихъ имъ соціальное значеніе и путемъ закрѣпленія въ нормоопредѣленіяхъ. Выводъ и и основа индивидуалистическаго анархизма, заключающихся въ томъ, что критеріемъ цѣнности индивида является самъ индивидъ, есть выводъ позднѣйшій, который доктриной уже разсматривается однако какъ primum movens, быть можетъ, допуская ошибку ὕστερον πρότερον. Остановимъ пока свое вниманіе на этомъ. Мы прослѣдили развитіе политическаго индивидуализма (опустивъ нѣкоторыя варіаціи въ ученіяхъ 19 столѣтія Лабуэлэ, Этвеша [1]), и т. д., отражающія еще вліянія доктрины 18 столѣтія), слѣдя за выработкой оригинальныхъ основъ его вплоть до того крайняго пункта, за которымъ это направленіе переходитъ уже въ чисто индивидуалистическое или анархическое. Именно уже нѣкоторыя воззрѣнія Герберта Спенсера стоятъ на границѣ между политическимъ и чистымъ

---

[1]) L'ètat et ses limites suivi d'essais politiques etc. Paris. 1863—Par Edouard Laboulaye.

Въ немъ мы не встрѣчаемъ цѣльной доктрины, вырабатывающей оригинальныя основы политическаго индивидуализма. Но замѣчательно то,—что Лабулэ, слѣдуя въ существенныхъ чертахъ своего индивидуализма,—(гдѣ ученіе объ индивидуальныхъ правахъ излагается наряду съ теоріей невмѣшательства государства въ экономическую область),—Бенжамену Констану, начинаетъ свое изслѣдованіе характернымъ,—для того наклона въ политической наукѣ, о которомъ мы говорили,—словами: depuis que les méthodes d'observation ont renouvelè les sciences phisfiques, en montrant partoutout des lois générales qui réglent et expliquent l'infinie variété des phénomènes, il est fait une révolution de même ordre dans les etudes qui ont l'homme pour objet. Que se proposent aujroudui la philosophie de l'histoire, l'economie politique, la statistique, si non de rechercher les lois naturelles et morales qui gouvernent les sociétés?", (p. 1) „Decouvrir ces lois qui régissent le monde morale, telle est l'oeuvre que se propose le philosophie politique (p. 2).

См. также Baron Ioseph Eötvös: Der Einflus der herrschenden Ideen des 19 jahrhunderts auf den Staat. Leipziq 1854 1—2. Einleitung 1—31—ss. Этвёшъ—подъ вліяніемъ Гумбольда и ученія національности въ правѣ исторической школы).

индивидуализмомъ до такой степени, что Гёкели характеризуетъ ихъ терминомъ «административный нигилизмъ». Основаніе квалификаціи нѣкоторыхъ положеній спенсеризма, какъ анархическихъ, коренится въ «абсолютной этикѣ» Спенсера, когда онъ предполагаетъ достиженіе эмпирическимъ индивидомъ состоянія абсолютной моральности. Въ представленіи о такомъ индивидѣ категорія бытія, (основа морали по Спенсеру), какъ бы сливается съ категоріей долженствованія. Дуализмъ, отмѣченный нами въ послѣаристотелевской практической философіи, кажется какъ бы исчезающимъ подъ вліяніемъ универсальной гипотезы англійскаго мыслителя. Стоики совѣтовали secundum naturam vivere. Этотъ совѣтъ для абсолютно-моральнаго индивида какъ бы излишенъ:—поступать имморально или неправомѣрно, (что у Спенсера сливается въ понятіи абсолютной справедливости),—нельзя. Ибо нормы поведенія дѣлаются идентичными законамъ индивидуальной и соціальной природы человѣка. Отсюда нѣтъ надобности во внѣшнемъ принудительномъ, контролирующемъ соціальномъ и политическомъ аппаратѣ. (Впрочемъ и по мнѣнію Спенсера возможны исключенія). Именно здѣсь въ разсмотрѣніи предмета нашего изслѣдованія, мы достигаемъ конечнаго предѣла, той грани, когда политическая формація является какъ бы отпадающей формой, подобно шелухѣ плода или оболочкѣ изъ котораго вылетаетъ насѣкомое. Она есть грань идеи политическаго индивида. Ибо понятіе политическаго индивида немыслимо, конечно, безъ понятія политической среды, какъ civis немыслимъ безъ civitas.

Нельзя не признать, что политическій индивидуализмъ имѣетъ въ виду лишь относительно, а не абсолютно свободную личность. Абсолютно свободная личность является генетически и теоретически базой уже въ анархическомъ, а не политическомъ индивидуализмѣ. И Штирнеръ (Каспаръ Шмидтъ) [1]) видитъ въ ней ничто иное какъ стремленіе къ своей всеопре-

[1]) Op. cit.

дѣляющей сущности. Такимъ образомъ онъ основывается на понятіи абсолютно свободной отъ среды и ея нормоопредѣленной личности. Но раскрываемая нами, въ настоящемъ очеркѣ, перспектива развитія индивидуалистическаго направленія показываетъ тѣсную связь личности съ тѣмъ или другимъ нормопониманіемъ и нормоопредѣленіемъ. Освобождаясь частично отъ одного личность частично же опиралась на другое нормопониманіе. Съ этой точки зрѣнія, тенденція Штирнера, какъ типичнаго представителя абсолютнаго индивидуализма, есть тенденція, которая недоказательна для проэктируемой имъ конечной цѣли: освобожденія личности отъ всякихъ нормоопредѣленій религіозныхъ, этическихъ, соціальныхъ, политическихъ и т. д. У него индивидъ какъ бы опирается на самого себя и критеріемъ своей цѣнности дѣлаетъ самого себя. Но самое понятіе достоинства или цѣнности личности, какъ мы видѣли, непремѣнно предполагаетъ соціально-признанный критерій цѣнности какъ слѣдствіе, сравненія. Ибо самое понятіе индивида, т. е. самостоятельнаго лица, что мы видѣли, слѣдя за развитіемъ политическаго индивидуализма, могло образоваться лишь путемъ освобожденія отъ всепоглощающаго авторитаризма, сначала чрезъ частичное освобожденіе личности съ помощью признанія новаго нормопониманія. Въ немъ находитъ свою базу зарождающійся индивидуализмъ. Слѣдовательно, видя во всякомъ нормопониманіи и нормоопредѣленіи лишь ограничивающее и отрицательное для личности значеніе, Штирнеръ [1]) не правъ. Онъ не замѣчаетъ положительнаго ихъ значенія для индивидуализма, что, по нашему мнѣнію, явствуетъ изъ разсмотрѣннаго нами матеріала въ настоящемъ очеркѣ. И замѣчательно: въ концѣ концовъ, и самъ Штирнеръ долженъ конструировать нормопониманіе, соотвѣтствующее проектируемому имъ «союзу эгоистовъ,» т. е. индивидовъ, связанныхъ—(иначе это не былъ бы союзъ)—опредѣленнымъ нормопониманіемъ. И этотъ союзъ, и это нормопониманіе

[1]) Въ аналогичную ошибку, только съ другой стороны, впадаетъ Руссо относительно христіанства, что мы отмѣтили въ началѣ этого заключенія.

заключаютъ въ себѣ тотъ соціальный критерій цѣнности индивида, и о которомъ мы говорили *выше*. Абсолютный индивидъ, т. е. индивидъ in se et per se являлся бы негоднымъ даже для союза эгоистовъ. Другими словами, онъ представляется не имѣющимъ точекъ соотношенія съ иными абсолютными индивидами; другими словами, общества не было бы. Наступило бы миѳическое естественное состояніе, служившее цѣлому ряду выдающихся умовъ, въ качествѣ рабочей гипотезы, хотя иные и склонны были придавать ей реальное значеніе. Въ этомъ состояніи дѣйствительно мыслимъ абсолютный индивидъ, абстрактное понятіе, гипостазированное революціонной доктриной, которая, по выраженію Токвилля (L'ancien regime et la revolution ch. III), разсматривала гражданина абстрактно, внѣ опредѣленной соціальной среды, также, — говоритъ этотъ историкъ,— какъ религіи разсматриваютъ иногда человѣка вообще, независимо отъ страны, времени и т. д. Со стороны французской революціонной доктрины, проникнутой раціонализмомъ, это было понятно, т. к. она отыскивала именно права людей вообще, а не только права французскихъ гражданъ [1]). А взгляните,— что обнаруживается отчасти и въ исторіи развитія прослѣженныхъ нами ученій; въ связи съ какими нормопониманіями разсматривалось человѣческое достоинство? Отъ римлянина, говорившаго «civis sum, ergo homo sum» и христіанина: «christiana sum ergo homo sum», гуманиста: «cogito, ergo sum» вплоть до соціалиста: «labоro, ergo homo sum»—вездѣ человѣческое достоинство ищетъ конкретныхъ чертъ въ какомъ либо титулѣ, коренящемся въ господствующемъ нормопониманіи. Для древняго эллина, за границами родного πολις, индивидъ—чужеродецъ, и чужестранецъ уже былъ не πολιτα а презираемый,—не человѣкъ, въ благородномъ смыслѣ слова, а варваръ. Для современнаго соціалъ-демократа, всякій не раздѣляющій его нормопониманія, есть буржуа, презираемый паразитъ, не достойный носить имени трудящагося

[1]) Соціальную среду въ ней замѣняло упомянутое понятіе природы, что упускаетъ изъ вида Токвиль.

человѣка. Напротивъ, желая похвалить Іисуса Христа французскіе демократы и соціалисты 19 столѣтія повторяли фразу Камилла Демулена «о санкюлотѣ Іисусѣ» [1]).

Личность, для признанія критерія ея цѣнности, непремѣнно должна опираться на опредѣленное нормопониманіе, которое, если не остается flatum vocis, переходитъ, въ той или иной степени, въ реальное нормоопредѣленіе. Затѣмъ, если и это послѣднее нормоопредѣленіе перестаетъ соотвѣтствовать новымъ цѣнностямъ, оно должно или ихъ усвоить и сообразно съ этимъ видоизмѣниться. Но съ другой стороны, въ процессѣ такого усвоенія старымъ нормопониманіямъ новыхъ элементовъ, имѣетъ чрезвычайно важное значеніе установленіе новаго нормопониманія.

Субъективно-индивидуальная цѣнность переходитъ въ объективно-индивидуальную т. е. признаваемую не только тогда, если она признается «единственнымъ», но тогда, если признается таковой же и всѣми другими членами соціальной среды. Дѣйствительно, нужны время, борьба и усилія, чтобы эта цѣнность окристаллизовалась въ сознаніи другихъ, не смотря на всю свою соціальную полезность. (Этотъ необходимый элементъ борьбы выдвинутъ былъ въ философіи права, какъ извѣстно, Рудольфомъ фонъ Іерингомъ) [2]). Такой процессъ можно назвать процессомъ соціализированія цѣнностей, имѣющихъ до этого времени лишь индивидуальное значеніе для единичныхъ личностей или даже цѣлыхъ обособленныхъ группъ, напр., небольшой христіанской общины. Кстати сказать, иллюстраціей къ этому можетъ служить распространеніе идей христіанства, заключавшихъ въ себѣ признаніе этическихъ цѣнностей для человѣка, вошедшихъ затѣмъ въ качествѣ реформирующихъ элементовъ въ борьбу съ политичес-

---

[1]) Лапоннере (Предисловіе къ изд. соч. Робеспьера) писалъ: Іисусъ Руссо и Робеспьеръ; вотъ три имени органически и логически вытекающихъ одно изъ другого,—три условія одной и той же теоремы! ср. Georges—D. Weil «L' Histoire de la parti republicaine». Ch. VII. § II.

[2]) Der Kampf ums Recht. 1872.

кимъ нормопониманіемъ и вообще развитіе индивидуальныхъ правъ.

Говорить поэтому, что индивидуальныя права предшествуютъ государству или его обусловливаютъ, точно также, что государство даруетъ ихъ или признаетъ, съ генетической точки зрѣнія, едвали правильно. Само право,—т. е. въ данномъ случаѣ рѣчь идетъ объ индивидуальномъ правѣ,—является уже въ качествѣ causa remota признанной т. е. соціализированной индивидуальной цѣнности (напр., свободы слова, печати) и не есть, слѣдовательно, первичный факторъ, какъ утверждала метафизическая школа естественнаго права, а лишь условіе осуществленія той или другой жизненной цѣнности.

Точно также и государство т. е. политическій аппаратъ—(мы методологически элиминируемъ понятіе о немъ)—не въ состояніи подарить человѣку индивидуальное право, доколѣ не явилась реальная цѣнность, требующая своего нормированія, хотя бы цѣною коренного измѣненія прежняго политическаго строя или даже цѣною—(беремъ крайній мыслимый случай)—его разрушенія. Для государства, въ послѣднемъ случаѣ, это значило бы—даровать частичное собственное саморазрушеніе. Исторія показываетъ, что командующіе классы, держащіе политическій аппаратъ въ своемъ завѣдываніи, уступаютъ въ этихъ случаяхъ лишь силѣ и напору народныхъ массъ, просвѣтленныхъ сознаніемъ достигаемыхъ цѣнностей. Но разъ извѣстная цѣнность прояснена и запечатлѣна въ сознаніи, какъ выраженіе реальной жизненно—назрѣвшей потребности, ipso facto, политическій или, говоря, вобще соціальный аппаратъ, долженъ приспособиться къ ней или замѣниться новымъ.

Говоря такимъ образомъ, мы обращаемъ вниманіе читателя на то, что развитіе индивидуалистическаго направленія 19 столѣтія вступило именно на путь выясненія реальныхъ жизненныхъ цѣнностей, отвратившись отъ метафизической доктрины естественныхъ правъ—свойствъ;—выясненія, для котораго привле-

каются вся совокупность человѣческаго, положительнаго знанія. Будущее признаніе новыхъ соціальныхъ цѣнностей жизни, соотвѣтствующихъ проясненнымъ потребностямъ, призывается не на основаніи лишь чаяній соціальнаго и политическаго романтизма, въ родѣ Атлантиды или Икаріи, [1]) но на основаніи изученія универсальныхъ законовъ жизни и прежде всего, конечно, и въ томъ числѣ, законовъ соціальной жизни.

Хотя мы не отрицаемъ и ихъ значенія въ качествѣ утопическихъ предвосхищеній, будящихъ человѣческую мысль.

ОГЛАВЛЕНІЕ

2-й части.

Глава V.

Основанія политическаго индивидуализма въ методологической философіи XVII столѣтія.

Стр.

I. Измѣненіе понятія о гносеологическомъ индивидѣ философіей Бэкона 191

II. Новыя медологическія основы въ этикѣ и новыя этическія цѣнности 197

III. Замѣна аристотеліанской точки зрѣнія на индивида, какъ на „Ζωον πολιτικον“ 205

IV. Гносеологическій индивидуализмъ и эгалитаризмъ въ философіи Декарта. Значеніе этого философа, какъ методологическаго предтечи доктринеровъ великой французской философіи 207

Глава VI.

Элементы индивидуализма въ этико-религіозной философіи конца 16-го и въ 17 в.; вліяніе на политическій индивидуализмъ дальнѣйшаго развитія религіозной реформаціи.

I. Религіозный индивидуализмъ. Подготовленіе идеи естественнаго индивида 219

II. Религіозно этическій индивидуализмъ въ пуританизмѣ, индепендентизмѣ, квекерствѣ и т. п. 224

III. Политическая доктрина англійскаго сектанства. Подготовленіе идеи о естественномъ правѣ. Ученіе о народномъ суверенитетѣ 228

IV. Заключеніе 236

Глава VII. (XVII столѣтіе).

Доктрина естественнаго права, ея раціональныя основанія и отношеніе къ политическому индивидуализму.

1. Обобщеніе нѣкоторыхъ индивидуалистическихъ элементовъ, добытыхъ предшествующей философіей.

Стр.

I. Вліяніе на созиданіе доктрины политическаго индивидуализма стоическихъ и эпикурейскихъ идей 243

2. Раціональная основа индивидуализма въ ученіи Гроція о естественномъ правѣ.

I. Мыслящая субстанція человѣческой личности 251
II. Основная предпосылка Гроція 254
III. Раздѣленіе понятій правового и религіознаго индивида 255
IV. Переработка Гроціемъ индивидуалисти-демократическихъ тенденцій политическихъ ученій предшествующей философіи 257

3. Элементы индивидуализма въ доктринѣ естественнаго права; попытка ихъ синтеза.

I. Понятіе о человѣкѣ, какъ атомѣ государственнаго общенія. Государство—средство для индивида 267
II. Значеніе доктрины государственнаго договора для политическаго индивидуализма 272
III. Религіозная свобода индивида. Свобода мысли—въ ученіи Спинозы 278
IV. Популяризація доктрины естественнаго права въ нѣмецкой школьной философіи, какъ средство распространенія политико-индивидуалистическихъ идей 291
V. Основы политическаго индивидуализма въ ученіи Локка 297

Глава VIII.

Философія просвѣщенія, ея отношеніе къ политическому индивидуализму и формы, принимаемыя этимъ направленіемъ въ политической философіи XVIII вѣка.

I. Естественное нормопониманіе 307
II. Общій фонъ этой философіи, какъ почва для созданія доктрины политическаго индивидуализма, и основныя мотивы этой философіи 312

Стр.

III. Значеніе французскихъ писателей этого стол. для политическаго индивидуализма 316

IV. Отношеніе философіи государства Ж. Ж. Руссо къ доктринѣ политическаго индивидуализма 325

V. Значеніе Монтескье 330

VI. Связь между Руссо и Монтескье. Опытъ объясненія философіи государства Руссо 343

VII. Вліяніе Руссо на революціонную доктрину 351

VIII. Оппозиціонное теченіе противъ доктрины отождествлявшей государя и государство 353

IX. Томазъ Пэнъ 359

X. Элементы политическаго индивидуализма въ декларацiяхъ правъ 361

XI. Индивидуальныя права, принципы политической конструкціи и проведеніе разграничительной линіи между индивидомъ и государствомъ въ декларацiяхъ 366

XII. Значеніе нѣмецкой философіи государства просвѣщенія для политическаго индивидуализма 373

XIII. Политическій индиффрентизмъ и индивидуализмъ въ Опытѣ Гумбольдта 388

XIV. Идеи, базирующія политическій индивидуализмъ въ 18 столѣтіи и переходъ къ 19 столѣтію 395

Глава IX.

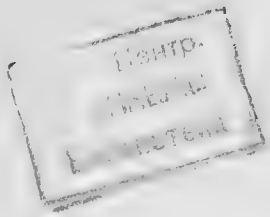
Основанія политическаго индивидуализма въ эмпирической и эволюціонной философіи государства XIX столѣтія.

I. Элементы политическаго индивидуализма въ утилитаризмѣ Бентама 400

II. Бентамъ и Руссо 413

III. Значеніе Бентамизма для нашей темы и ученіе Д. С. Милля. Анализъ его сочиненія о свободѣ, въ частяхъ, касающихся политическаго индивидуализма 418

IV. Недостатки Милля и переходъ къ г. Спенсеру . . . 431

V. Эволюціонная теорія Спенсера и ея значеніе для политическаго индивидуализма 435

Заключеніе 469